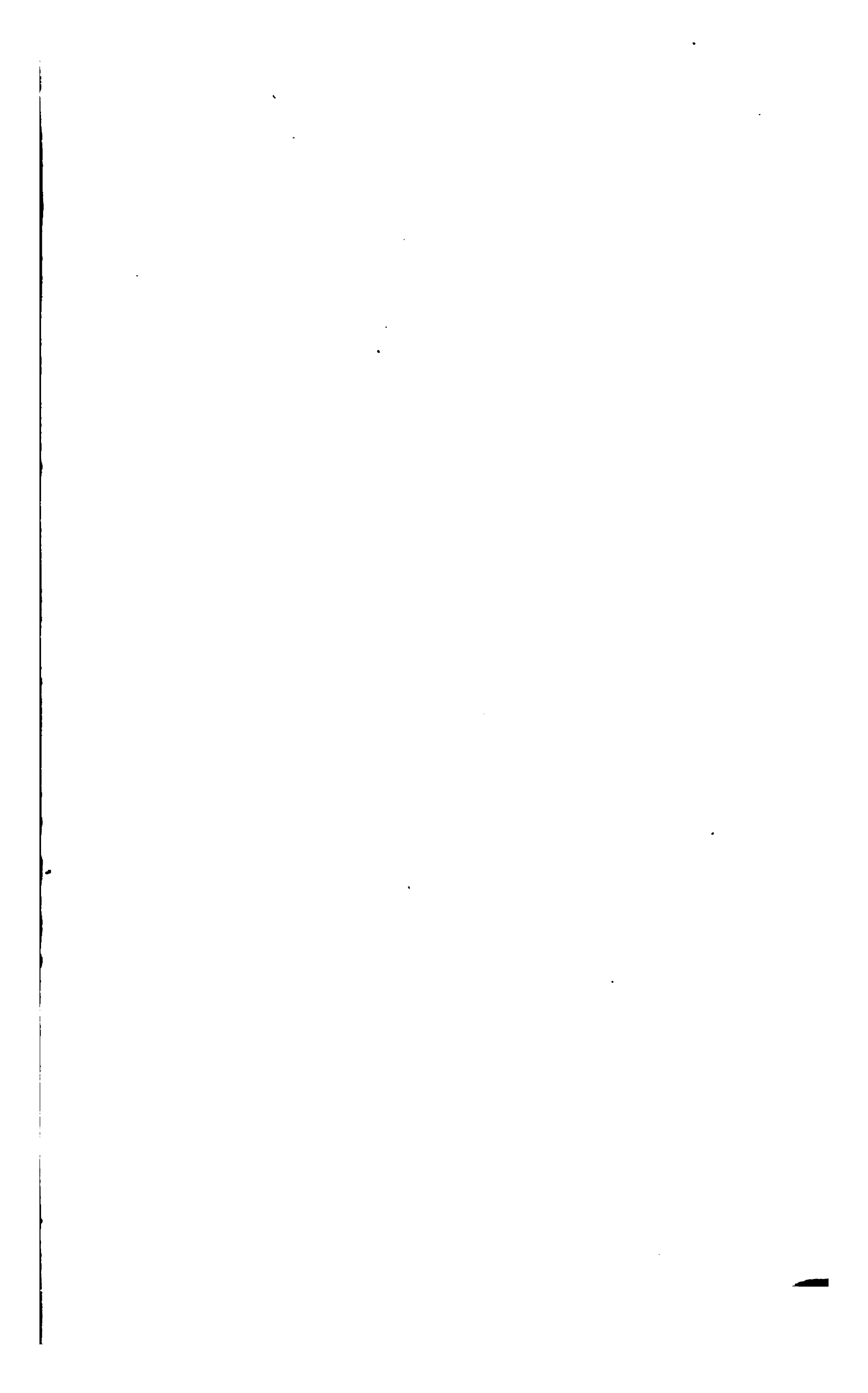


Die

christliche Philosophie

nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen

und

in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten.

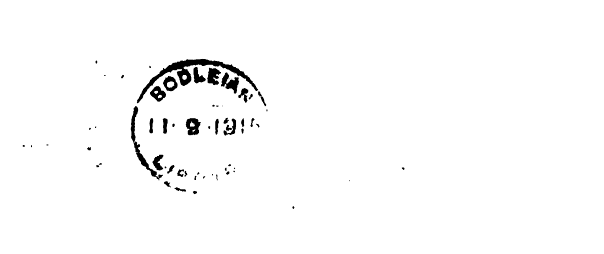
Von

Dr. Heinrich Ritter.

Erster Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1858.

D.


BODLEIAN
11 · 9 · 191

Vorrede.

Das Werk, welches ich vorlege, bedarf der Entschuldigung. In ihm habe ich gewagt Untersuchungen, welche man als esoterische Werke der Wissenschaft zu behandeln pflegt, so zu besprechen, daß sie dem exoterischen Verständniß so nahe als möglich gerückt würden. Es ist dies von mir geschehn, weil ich bemerkte, daß in unserer Zeit das Bedürfniß über Philosophie, Theologie und ihr Verhältniß zu einander in populärer Weise sich zu verständigen sehr allgemein verbreitet ist, aber auch zu sehr verschiedenen, mit einander streitenden Urtheilen führt.

Möchte man zur Abhülfe solcher Uebelstände etwas beitragen, so wird man zu einer geschichtlichen Untersuchung über die Entstehung der in der Meinung herschenden Parteiungen aufgefordert. Denn sie sind Zeugnisse des gegenwärtigen Bildungsstandes und Folgen der frühern Geschichte, aus welcher dieser erwachsen ist. Nur geschichtlich lassen sich Streitigkeiten weitverbreiteter Meinungen erklären; nur wenn man auf ihre Quellen zurückgeht, lassen sie sich ausgleichen. Betrachtungen ähnlicher Art haben seit langer Zeit mit der Geschichte meines Faches, der Philosophie, mich beschäftigen lassen.

Auf die Geschichte der Philosophie seit der Verbreitung des Christenthums aber habe ich mich im vorliegenden Werke beschränkt, weil ich bemerkte, daß die Geschichte der alten Philosophie viel häufiger untersucht und viel besser bekannt ist, als jene, weil auch schwerlich die Lehren der alten Philosophie in der

Form, in welcher sie vorgetragen wurden, gegenwärtig noch die unter uns streitigen Meinungen bestimmen, wärend die Lehren der Kirchenväter, der Scholastiker, der neueren und der neuesten Philosophie noch in ihren Einzelheiten ein heiliges oder unheiliges Ansehn genießen, aber dennoch in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und also in der Bedeutung, in welcher sie sich gebildet haben, zum großen Theil nur wenig erforscht werden. Ist doch sogar der Einfluß, welchen das Christenthum auf die Lehrweisen der neuern Philosophie ausgeübt hat, im Ganzen oder zum großen Theil bestritten worden. In diesem Gebiete ihrer Geschichte also schien es mir wünschenswerth, daß zahlreichen und weitverbreiteten Misverständnissen entgegengearbeitet würde.

Zu diesen Misverständnissen gehört auch das, was eingeworfen worden ist, wenn ich, nicht allein und nicht zuerst, der modernen Philosophie den Namen der christlichen Philosophie beigelegt habe. Dieses Misverständniß trifft die ersten Grundlagen unserer modernen Bildung und ist daher vor allen Dingen zu beseitigen, wenn man die richtigen Gesichtspunkte, von welchen aus Licht über die sehr verwickelten Verhältnisse der neuern Philosophie und der neuern Cultur sich verbreiten läßt, nicht verfehlen will. Zu diesem Zweck habe ich meiner Geschichtserzählung das erste Buch vorangestellt, welches über den Begriff der christlichen Philosophie handelt, die Verhältnisse der Philosophie zur Religion und zur Gesammtbildung der Menschen erörtert und hiervon die Anwendungen auf den Gang der neuern Geschichte und im Besondern der neuern Philosophie macht.

Diesmal ist nun, wie angedeutet, mein Unternehmen nicht ausschließlich auf eine Geschichte der neuern Philosophie gerichtet; es hat zu seinem Gegenstande die weitergehenden Beziehungen der neuern Philosophie zur allgemeinen Meinung, welche sich gebildet hat und uns gegenwärtig beherscht; es bringt zur Ueberlegung den Zusammenhang unserer philosophischen Gedanken mit den Elementen unserer Bildung, soweit er sich verfolgen ließ. Man möge das vorliegende Werk als einen Beitrag zur Cul-

turgeschichte betrachten, für deren Gedeihen noch viele Beiträge von verschiedenen Seiten her zu geben sind.

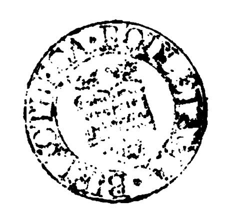
Aber eben diese Absicht, welche es verfolgt, mußte es räthlich machen der gelehrten Zurüstungen sich zu entschlagen, welche nur den Fachgenossen willkommen sind. Daher tritt meine Erzählung ohne alle urkundliche Beweise auf. Dies bedarf der Entschuldigung gegenüber unserer nicht grundlosen Sitte für geschichtliche Untersuchungen. Wohlwollende werden sie darin finden können, daß ich in meinem weitläuftigern Werke über die Geschichte der Philosophie größtentheils die gelehrten Belege für die Thatsachen gegeben habe, auf welche ich gegenwärtig mich stütze. Wenn ich auf diese vorhergegangene Arbeit mich nicht berufen könnte, würde ich nicht gewagt haben mein Werk so zu schreiben, wie ich es jetzt vorlege.

Will jemand sich die Mühe geben meine frühere mit der gegenwärtigen Arbeit zu vergleichen, so wird er freilich auf Verschiedenheiten in den Thatsachen und ihrer Auffassung, so wie auf Wiederholungen stoßen. Die erstern wurden dadurch hervorgerufen, daß seit dem Erscheinen meines vorangegangenen Werkes die Forschungen Anderer und meine eigenen Arbeiten in der Geschichte der Philosophie Fortschritte gemacht haben. Es ist in diesem Gebiete noch sehr viel nachzutragen. Die allgemeine Haltung meines gegenwärtigen Unternehmens gestattete aber nicht in dasselbe die gelehrten Beweise zu verflechten, welche ich hätte geben können.

Was die Wiederholungen betrifft, welche ich nicht vermeiden konnte, so hoffe ich, daß sie nicht müssig sein werden. Die Vergleichung meines gegenwärtigen Werkes mit meinem frühern wird an die Hand geben, daß der verschiedene Zweck beider und ihre Bestimmung für verschiedene Kreise der Leser auch eine andere Beleuchtung derselben Gegenstände herbeigeführt hat.

Dies greift noch in einen andern Punkt ein, welcher nicht ohne Entschuldigung bleiben darf. Das Bestreben die Lehren der Philosophie dem allgemeinen Verständniß zu nähern hat nicht

umgehn können auch die Schulsprache der Philosophen sehr häufig abzuwerfen. Manches von ihr ist in allgemeinen Gebrauch gekommen und ließ sich beibehalten; an anderes ließ sich kurz erinnern; aber in vielen Fällen mußte die ursprüngliche Form des Ausdrucks der allgemeinen Verständlichkeit im Kreise der nachdenkenden Leser geopfert werden. Die Erzählungen aus der Geschichte des geistigen Lebens sind Uebersetzungen aus ältern Urkunden und Sprachweisen in den Gedankenkreis und die Ausdrucksweise der gegenwärtigen Bildung. Ein solches Geschäft des Uebersetzens hat immer sein Misliches; es kann in engern Schranken der Nachbildung sich halten; es kann eine größere Freiheit sich gestatten. Für meine Absicht schien es nöthig mir große Freiheiten zu erlauben. Der gegenwärtigen, der allgemein verbreiteten Vorstellungsweise sehr entlegene Gedanken waren zum Verständniß zu bringen; ich wollte ausdrücken nicht, was Philosophen der Vergangenheit sagten, sondern was sie sagen wollten. Ob ich nun in meinen Freiheiten nicht zu weit gegangen bin, oder vielmehr, wo ich das Rechte getroffen, wo ich es verfehlt habe, das mögen Andere beurtheilen.



Inhalt.

Erstes Buch. Vom Begriff der christlichen Philosophie, ihren Verhältnissen und ihren Zeiten im Allgemeinen.

Drittes Buch. Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend theologischer Richtung. Zweiter Abschnitt. Die christliche Philosophie im Mittelalter.

Erstes Buch.

Vom Begriffe der christlichen Philosophie, ihren Verhältnissen und ihren Zeiten im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Vom Verhältniß der Philosophie zum religiösen Glauben.

1. Wenn man die Philosophie der neuern Völker mit dem Namen der christlichen Philosophie bezeichnet, so hört man dagegen hauptsächlich zwei Einwürfe, welche von sehr verschiedener Art und Tragweite sind. Der eine geht vom Wesen der Philosophie aus; er will ihr keinen Beinamen aufdrängen lassen; der andere beruft sich auf die geschichtlichen Thatsachen, welche viel Unchristliches und wenig Christliches in der neuern Philosophie erkennen ließen. Weil der erste das ganze und allgemeine Wesen der Philosophie zum Beweise gebraucht, kann er keine christliche Philosophie zu irgend einer Zeit anerkennen; weil aber der andere, mit dem erstern in Streit, nur um das Mehr oder Weniger des Christlichen in den verschiedenen Zeiten der Philosophie zu handeln bereit ist, kann er zugestehn, daß es in den frühern Jahrhunderten eine vorherschend christliche Philosophie gab; er ist nur der Meinung, daß sie schon seit geraumer Zeit beseitigt sei. Obwohl beide Einwürfe von sehr verschiedenen Gründen ausgehn, lassen sie doch nicht leicht von einander sich trennen, weil Wesen und Geschichte der Philosophie in sehr enger Verbindung mit einander stehn.

Der Einwurf, welcher vom Wesen oder Begriff der Philosophie hergenommen wird, geht davon aus, daß die Philosophie, um sich getreu zu bleiben, Freiheit ihrer Forschungen verlangen müsse, Freiheit von allen Vorschriften, welche irgend eine Macht

der Natur oder der Menschen, des Stats oder der Kirche ihr geben könnte, Freiheit von allen Vorurtheilen und Einflüssen ihr fremder Beweggründe. Eine solche Freiheit habe sie als Wissenschaft in Anspruch zu nehmen; als solche müßte sie jede Meinung, wie wahr sie auch sein möchte, nur für ein Vorurtheil achten, von welchem es dahingestellt bliebe, ob es wahr oder falsch wäre. So hätte sie denn auch jeden Beinamen zu verschmähn, welcher ihr von dem Einflusse religiöser Beweggründe gegeben werden könnte, als eine Verunreinigung ihres wissenschaftlichen Charakters bezeichnend. Dies würde man leicht sich veranschaulichen können, wenn man ihre Verwandtschaft hierin mit andern Wissenschaften beachtete; denn ohne Weiteres würde man es für abgeschmackt halten, wenn man von einer christlichen Mathematik oder einer christlichen Physik reden wollte. Noch mehr aber als diese Wissenschaften hätte die Philosophie vor religiösen und andern Vorurtheilen sich zu hüten, weil andere Wissenschaften wohl Voraussetzungen machen dürften, die Philosophie aber nicht, indem sie ihrem Wesen nach dahin zu streben habe auf die letzten Gründe alles wissenschaftlichen Denkens vorzudringen und daher von einem Zweifel ausgehe, welcher nichts für entschieden halte, bis die wissenschaftliche Vernunft ihr Endurtheil abgegeben habe.

Das Gewicht dieser Gründe wird doch durch unsere geschichtliche Kenntniß von dem Verlauf der philosophischen Bestrebungen sehr in der Schwebe gehalten. Die völlige Freiheit von Vorurtheilen, von äußern Einflüssen, welche die Philosophie ihrem Begriffe nach fordert, können wir ihr schwerlich in ihren bisherigen Entwicklungen in allem Maße zugestehn. Niemand nimmt daran Anstoß, wenn von einer griechischen Philosophie geredet wird; man will aber damit ohne Zweifel nichts anderes sagen, als daß die griechische Denkweise einen Einfluß auf diese Philosophie ausübte und daß auch die Vorurtheile des griechischen Volkes in ihren Untersuchungen nicht unberücksichtigt blieben. Wenn wir christliche Völker annehmen, so werden auch ihre christlichen Ueberzeugungen einen ähnlichen Einfluß auf ihre Philosophie aus-

geübt haben, und unstreitig haben sich hierauf die Annahmen in der Geschichte der Philosophie gestützt, welche unter den Kirchenvätern und Scholastikern eine christliche Philosophie zu finden glaubten. Weil man zu Zeiten die Philosophie nicht von allen Vorurtheilen frei zu erhalten wußte, wird man noch nicht genöthigt sein solchen Zeiten nur eine Sophistik beizulegen und alle Philosophie ihr abzusprechen. Die Geschichte kennt in der That die Philosophie nur in ihrer mangelhaften Bildung und hat dabei zu beachten, daß sie unter vielen äußern Störungen sich entwickelt hat mit Vorbehalt der Freiheit des Denkens, nach welcher sie strebte. So stellt sich die Philosophie in der Geschichte dar. Wenn man dagegen das Wesen oder den Begriff eines Zweiges unserer geistigen Werke in das Auge faßt, so unternimmt man ihn rein herauszuschälen aus der Vermischung mit andern verwandten Zweigen und wir werden dadurch nur angeleitet ihn nach dem zu betrachten, was er beabsichtigt oder was er sein sollte, aber nicht nach dem, was er wirklich war oder wirklich ist. Wir werden uns eingestehn müssen, daß eine solche Philosophie, welche rein ihrem Begriffe entspräche und durch keine Vermischung mit fremdartigem Beisatze einen besondern Beinamen an sich zöge, noch niemals vorgekommen ist. Es hat starken Anschein, daß auch noch in neuester Zeit die kantische und hegelsche Philosophie von den Vorurtheilen Kant's und Hegel's an sich genommen haben. Mit einem Wort, der Begriff und das Wesen der Philosophie bezeichnet uns ein Ideal, dessen Verwirklichung wir in der Geschichte vergebens suchen würden.

Daher können wir auf den zuerst gestellten Einwurf kein Gewicht legen. Von vornherein muß es uns gewiß sein, daß wir in der geschichtlichen Entwicklung keine Philosophie finden werden, welche nicht unter äußern Einflüssen anderer Bildungselemente stände, und der Einwurf, welchen wir gehört haben, kann uns daher nur Veranlassung dazu geben die Frage in das Auge zu fassen, wie solche Einflüsse mit dem Wesen und der Freiheit der philosophischen Forschung sich vertragen.

Jedem, welcher über das Fach seines Berufslebens hinaus um sich schaut, muß es bemerklich werden, daß wir in einem gemischten Leben stehen, in welchem sehr verschiedene Geschäfte unentbehrlich sind und keines derselben unabhängig von den andern bleiben kann. Zuweilen haben die verschiedenen Zweige dieses Lebens eine unbedingte Freiheit für sich in Anspruch genommen, wenn dem einen die Gemeinschaft mit den andern beschwerlich fiel; zuweilen hat dieses Streben nach unbedingter Freiheit seinen guten Grund in dem ungerechten Druck gehabt, welchen der eine Zweig auf den andern ausübte. Es geschah alsdann, daß die verschiedenen Geschäfte des vernünftigen Lebens sich entzweiten oder von einander sich zurückzogen, nicht ohne Gefahr, daß die Einheit des Lebens zerfiele und daß die verschiedenen Geschäfte sich gegenseitig die ihnen nöthige Unterstützung entzögen. So hat sich die Kirche vom Stat, der Stat von der Kirche, die Wissenschaft von der Praxis, die schöne von der nützlichen Kunst zurückgezogen, als wenn es für sie besser wäre in der Vereinsamung als in der Gemeinschaft zu leben. Unter solchen Verhältnissen sind die verschiedenen Zweige der menschlichen Bildung darauf bedacht gewesen jeder für sich gegen die andern die Freiheit in der Betreibung ihrer Zwecke zu wahren. Sie sind aber auch immer wieder in den vollen Fluß des Lebens gezogen worden und haben sich in einander schicken müssen, weil sie doch ein gemeinsames Werk betreiben, die Gesammtheit der menschlichen Bildung, und ein jedes Element dieses Werkes dem andern Hülfe leisten und von dem andern Hülfe heischen soll. Keins darf sich zum Herrn, zum Richter über alle erheben wollen und jedes von ihnen würde es thun, wenn es unbedingte Freiheit für sich in Anspruch nähme. Freiheit fordern die nützliche und die schöne Kunst, der Stat, die Kirche, die Wissenschaft, das Handeln, das Denken mit Recht, weil ohne Freiheit keine Vernunft ist, aber alle fordern sie nur für ihre Zwecke und diese werden sich dem allgemeinen Zwecke der vernünftigen Bildung zu unterwerfen haben, so daß auch kein besonderer Zweig des Lebens unbedingt Freiheit für sich al-

lein zu fordern hat. Jede Freiheit besonderer Geschäfte ist beschränkt, weil sie nur auf ein beschränktes Werk geht; in ihrem Kreise darf sie schalten und gegen unberechtigte Eingriffe sich wahren; aber die andern Kreise haben auch ihre Rechte und werden sie geltend machen dürfen in allen Fällen, in welchen sie mit andern Kreisen in Berührung kommen. Hieran erinnert uns die Geschichte der Bildungselemente. Wenn wir ein jedes von ihnen für sich und nur seinem Begriff nach betrachten, kann es uns scheinen, als dürfte es seine unbedingte Freiheit behaupten und in ihr seinen Weg gehen; wenn wir sie aber in der Wechselwirkung ihres gemeinsamen Lebens aufsuchen, werden wir gewahr, daß sie sich gegenseitig binden und lösen. Um ihre Geschichte zu verstehn, muß man sie als einen Theil der Culturgeschichte betrachten. Man wird dann gewahr werden, daß sie in der Mitte einer großen Bewegung nicht in grader Linie ihrem Zweck zueilen können, sondern ihre Bahn durch viele andere Bahnen gekreuzt sehen. Da erweist sich die Wahrheit des Satzes, daß der kürzeste Weg zum Ziele nicht immer in der graden Linie läuft. Auch mit der Geschichte der Wissenschaften wird es nicht anders sein; sie wird zeigen, daß der Forscher die grade Bahn seiner Theorien oft aufgeben muß um praktischen Bestrebungen Raum zu geben. Es ist eine schöne Sache um die rücksichtslose Wahrheit, aber auch die Wissenschaft hat Rücksichten zu nehmen. Auch die Geschichte der Philosophie trotz dem freien Denken, welches sie uns zeigen soll, wird uns Menschen und Gedanken der Menschen vorführen müssen, welche dem Gange der allgemeinen Culturgeschichte sich einfügen.

2. Dies ist so einleuchtend, daß es nicht ausgesprochen zu werden brauchte, wenn nicht in jedem besondern Fall, in welchem die besondern Zweige der Cultur ihre Kräfte gegen einander messen, auch besondere Ansprüche auf Bevorzugung des einen vor dem andern hervorträten und aus den friedlichen Genossen eifersüchtige Rivale, aus den Rivalen herschsüchtige Widersacher würden. Was in der Praxis stört, das bemächtigt sich alsdann auch

der Theorie. Aber seltsam und doch erklärlich ist es, daß der Culturzweig, welcher die beste Einsicht in die allgemeinen Verhältnisse haben sollte, die Wissenschaft, hierdurch am meisten sich hat stören lassen. Vielen hat es geschienen, als dürfte auch in dem Gange der vernünftigen Bildung die Leitung einer höhern Macht nicht entbehrt werden; sie haben die Anarchie gefürchtet, welche im Zusammenleben Gleichberechtigter sich ergeben dürfte, wenn jeder nur für sich zu sorgen gedächte. Sie würden nicht Unrecht haben, wenn wir nicht auf eine höhere als die menschliche Leitung zu vertrauen hätten, mögen wir sie bei Gott oder bei der Natur der Dinge suchen. In dieser Vorsorge aber haben einzelne Zweige der Cultur die Herrschaft über das Ganze sich angemaßt. Zuweilen ist es der Stat, zuweilen die Kirche gewesen, welche die Leitung der Cultur übernehmen wollten, vergessend, daß sie beide nur Erzeugnisse der Cultur sind. Sie hatten die Macht; sie wollten sie gebrauchen. Viel auffallender ist es, daß auch die Wissenschaft, welche mit einer solchen Macht nicht bekleidet war, eine solche Gewaltherrschaft für sich verlangte. Aber ist sie es nicht, welche allem Thun der Menschen sein richtiges Maß giebt? Soll sie nicht als Richterin über alles sich aufwerfen dürfen? Unter den Wissenschaften alsdann war es besonders die Philosophie, welche zur Herscherin über alles sich erheben wollte, weil sie die Gesammtheit der wissenschaftlichen Bestrebungen vertritt.

Mit diesen Ansprüchen der Wissenschaft auf das oberste Richteramt haben wir es zu thun, wenn unbedingte Freiheit der Wissenschaft und der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung behauptet wird. Um ihnen entgegenzutreten müssen wir die Wissenschaft daran erinnern, daß sie zwar alles wissen möchte, aber nicht alles weiß, daß sie alles zu prüfen hat, aber nicht über alles ein entscheidendes Urtheil findet, daß sie endlich, wenn sie sich getreu bleibt, nur da zu entscheiden wagt, wo sie völlig gewiß ist. Wenn nun Sachen ihr vorgelegt werden, über welche noch kein endgültiges Urtheil von ihr gefällt worden ist, soll dann das

Leben still stehn, bis ihre Ueberlegungen reif geworden sind? Ueber vieles, über das Meiste muß ein Beschluß gefaßt werden mit Beirath, aber ohne Entscheidung der Wissenschaft, weil es das Bedürfniß des Augenblicks erheischt. Wenn der Augenblick zur That treibt, müssen wir wagen auch ohne Bürgschaft der Wissenschaft zu handeln. Da wird die Wissenschaft ihrem Richteramte entsagen müssen und andern Zweigen der Cultur wird es zufallen. Treten wir aus dem Gebiete der Wissenschaft heraus, so stoßen wir auf Meinungen; diese Meinungen der Kunstverständigen, der in den verschiedenen Fächern der Bildung Geübten werden in allen Fällen die Leitung übernehmen müssen, in welcher das Urtheil der Wissenschaft noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Soll nun die Wissenschaft von solchen Meinungen sich zurückziehn? Der Zusammenhang des Lebens wird dies nicht gestatten; ihr eigenes Interesse wird sie an diese Meinungen heranziehn; in allen den schwebenden Gedanken der Menschen wird sie eben so viele Aufgaben für ihr Forschen, Anregungen für ihr Nachdenken vor sich liegen sehn; sie wird sich in ihren Untersuchungen leiten lassen müssen von vielem, was außer ihr liegt, und trotz der Freiheit ihres Urtheils, welche sie sich vorbehält, wird sie nicht weniger geleitet werden, als leiten.

Die Aufgaben, welche die Wissenschaft von der Meinung empfängt, weisen uns auf die Anfänge der Forschung, auf die Entstehung der Wissenschaft zurück. Sie ist nicht die erstgeborne Tochter der vernünftigen Bildung. Ehe Wissenschaften waren, haben Sprachen sich gebildet, haben nützliche und schöne Künste, Sitten, Gesetze und Religionen die Bestrebungen der Menschen bewegt. Wenn die Wissenschaft eintritt, findet sie schon alle übrige Gebiete des menschlichen Lebens besetzt von den hin und hergehenden Gedanken, welche an jene Culturzweige sich anschließen; alles ist von Meinungen erfüllt, welche über Menschliches, Weltliches, Göttliches sich erstrecken; mehr oder weniger feste Ueberzeugungen sind nicht bloß bei den Einzelnen vorhanden, auch über den Verkehr der Menschen haben sie sich verbreitet, sind Ue-

berzeugungen der Stämme, der Völker geworden, ja über die einzelnen Völker hinaus haben sie sich erstreckt, soweit nur immer die geistige Gemeinschaft der Menschen reicht. Wie wird unter dieser Menge der Meinungen die Wissenschaft ihre Stelle finden können? Es wird wohl nicht daran zu denken sein, daß sie plötzlich aufräumen könnte um sich ihre freie Stätte zu bereiten; die vorhandenen Ueberzeugungen darf sie nicht vornehm übersehn, als wären sie nicht da; vielmehr ihre Aufgaben hat sie in ihnen zu finden. Wer von der Ueberzeugung ausgeht, daß vom Frühern das Spätere abhänge, wird nicht daran zweifeln dürfen, daß Wissenschaft und Philosophie von den ihnen vorausgehenden Meinungen der Menschen abhängig sind; ihnen dabei doch ihre Freiheit zusichern kann nur der, welcher auch eingesehn hat, daß vom Frühern das Spätere nicht in allen Stücken abhängig ist.

Man wird hieraus abnehmen können, daß der Streit über Freiheit und Abhängigkeit der Wissenschaft mit dem Streite der Parteien über die Bewahrung der alten und über die Einführung neuer Lebensordnungen zusammenhängt. Wer nur die alten, schon vor der Wissenschaft und ihren Fortschritten bestehenden Ueberzeugungen festhalten will, der fordert, daß die Wissenschaft ganz der herschenden Meinung sich ergebe und nur richtig und gut finde, was diese allmächtige Herscherin vorgeschrieben hat; wer nur das Neue, was die Wissenschaft bringt, zur Entscheidung aufruft, der will alles Alte in Frage gestellt wissen, bis ihm die Wissenschaft ihre Sanction gegeben habe. Der gemäßigte Mann wird keiner von beiden Parteien Recht geben können. Er wird die Wandelbarkeit der alten Meinungen bedenken und erwarten, daß sie durch weitere Forschung bestätigt oder gebessert werden können; er wird auch darauf dringen, daß die alten Grundlagen der Bildung bewahrt bleiben, daß die Wissenschaft nicht unternehmen kann sie zu beseitigen, weil sie selbst aus ihnen hervorgewachsen ist, weil sie nicht über alles entscheiden kann und die in der bisherigen Uebung erprobten Ueberzeugungen als Fingerzeige für ihre eigene Forschung ansehn muß. Die Wissenschaft

soll berichtigen, versichern und weiterführen; um aber Neues zu erfinden muß sie sich auf gewonnene Güter stützen, welche schon in der allgemeinen Bildung ihrer Zeit liegen.

Dieser Blick auf die Entstehung und Fortbildung der Wissenschaft kann uns auch verrathen, worin wir die leitende Macht für den Gang der Cultur zu suchen haben, soweit sie in der Natur der menschlichen Dinge sich zu erkennen giebt. Die Wissenschaft schöpft ihre Aufgaben nicht aus sich; sie werden ihr durch die Lage der Dinge an die Hand gegeben; die unter den denkenden Menschen verbreiteten Meinungen, durch Erfahrung und Uebung gezeitigt und in immer weitern Kreisen sich ausdehnend, geben ihr Stoff für ihr Nachdenken, für ihre Forschungen. Dabei schließt sie aber nichts aus, was die Meinungen, den Vorstellungskreis der Menschen bewegt, vielmehr ist es der allgemeine Schatz der bisher gewonnenen Bildung, was ihr zur Grundlage dient. Nun wird es auch wohl keinem Zweifel unterliegen, daß nur in einem solchen allgemeinen Schatze schon gewonnener Bildung das liegen könne, was überhaupt das Ganze des Bildungsganges beherscht. Kein Zweig der Cultur kann die Cultur leiten, weil er nur einen ihrer Zwecke betreibt; nur das Allgemeine der Cultur bringt alle ihre Zweige in Berührung, hält ihre Zwecke zusammen und wird ihre Leistungen für diese Zwecke unter einander zu stimmen haben. Die Wissenschaft blickt zwar auch auf das Allgemeine dieser Zwecke; sie untersucht sie aber nur; zu einer Entscheidung über sie und den Werth aller der Leistungen der einzelnen Zweige ist sie noch nicht gelangt. Wenn wir das Ganze der menschlichen Bildung prüfen, so müssen wir uns sagen, daß es nur eine Meinung ist, was dasselbe vertreten kann. In ihm liegen so viele Keime, welche nach Entwicklung streben, halb entwickelt, halb roh, daß es Verwegenheit sein würde, wenn wir uns ein sicheres Urtheil über sie zutrauen wollten; sie versprechen viel; die Zukunft wollen sie für ihre Entfaltung erobern; der praktische Mensch denkt sie für seine Zwecke zu benutzen; er sieht aber dabei seine Gedanken in die Dunkelheit kommender Zeiten

gezogen; hierin liegt die Bewegung des Bildungsganges begründet; es ist ein prophetischer Geist, der sie treibt; die Wissenschaft aber, welche nicht prophezeien will, kann sich nicht anmaßen das Dunkel der Zukunft zu enthüllen; nur eine Meinung kann uns in der Bewegung der Zeiten führen. Es muß dies die allgemeine Meinung sein, welche aus dem Zusammenspiel aller Elemente der Bildung sich herausstellt. Nur sie bringt alles zusammen, entscheidet über Werth und Unwerth und fordert von jedem Elemente der Bildung die Leistungen, welche es für das Ganze beisteuern soll. In ihr werden wir die leitende Macht zu erkennen haben, welche das Einzelne zum Ganzen stimmt. Wenn ihrer Stimme Gehör gegeben wird, werden wir die Anarchie nicht zu besorgen haben, welche eintreten müßte, wenn jeder Zweig des Lebens nur das Seine betreiben und für seine beschränkte Cultur sorgen wollte.

Der Name der allgemeinen Meinung ist oft misbraucht worden, wenn man die Meinung der Partei oder einer leidenschaftlich aufgeregten Stimmung der Zeit mit ihr verwechselt hat. Man hat wohl Ursache vor diesem Misbrauch sich zu verwahren. Die allgemeine Meinung ist nicht, was das laute Geschrei des Augenblicks fordert, nicht was von der herschenden Menge in blindem Eifer als unbedingt richtig geltend gemacht wird; man würde einen Durchschnitt zu ziehen haben aus den verschiedensten Richtungen der Ansichten, wenn man ihren Sinn aufdecken wollte. Man hat die allgemeine Meinung auch wohl die öffentliche Meinung genannt; aber nicht sehr offen liegt dieser Durchschnitt der Ueberzeugungen vor, welcher das Ganze der Entwicklung leitet, vielmehr ist vieles Geheimnißvolle in ihm und das Geheime in der allgemeinen Meinung liegt in ihrem Wesen. Denn wenn wir ihrer Leitung uns anvertrauen, so müssen wir gestehn, daß wir einer nur halb kundigen, halb blinden Führerin uns hingegeben haben. Wie könnte eine Meinung sicher sein ihres Weges? Nur tastend und schwankend findet sie ihn. Wenn man uns schelten wollte, daß wir ihr uns hingeben, so würden wir uns nur dar-

auf berufen können, daß wir sie zur Führerin nicht gewählt, sondern empfangen haben. Wir würden der Wissenschaft lieber, als der Meinung vertrauen; aber sie, welche zweifelt und zögert, kann uns nicht in das Dunkel der Zukunft hineinführen; wenn wir handeln, noch nicht Fertiges schaffen wollen, müssen wir auf Hoffnung bauen. Die allgemeine Meinung nimmt ihren Rath auch von der Wissenschaft; sie nimmt ihn von allen Zweigen der Cultur, welche sich darbieten; sie hört ihre Stimmen und sucht ihre Stimmen zu vereinigen; aus ihnen bildet sie sich ihre Ueberzeugung; nicht mit voller Gewißheit, denn sie ist bereit mit den Fortschritten der Erfahrung und jeder Art der Einsicht sich umzubilden; aber doch mit Zuversicht, denn sie ist dessen gewiß, daß die Werke, welche sie betreibt, die Werke der Cultur, nothwendige und gesegnete Werke sind. Wenn wir nicht genug, nicht zu voller Ueberzeugung uns berathen können, so treibt uns eine höhere Macht vorwärts und diese in uns und über uns waltende Macht wird uns in den dunkeln Pfaden der Zukunft die Bahn zum Ziele nicht verfehlen lassen.

Solche Ueberzeugungen der allgemeinen Meinung stehen uns zur Seite und geben den Ausschlag, wo die Wissenschaft nur unzulänglichen Rath ertheilt. Sie gestatten uns alles möglichst zu überdenken, alle Mittel herbeizuziehn, welche die frühere Bildung gebracht hat, welche die Natur darbietet. Alles dies sucht die allgemeine Meinung zu sammeln zu einem Ergebniß; jeder Einzelne soll zu ihrer Verständigung das Seinige beitragen, und je enger die Gemeinschaft der Menschen ist, je näher die Elemente in der Bildung der Menschen an einander sich anschließen und unter einander sich zu einigen wissen, um so sicherer wird ihr Urtheil sich festsetzen. In jedem Kreise der geistigen Gemeinschaft bildet eine solche allgemeine und herschende Meinung sich aus. Der einzelne Mensch hegt sie für sich als Gesammtergebniß seiner Erfahrungen, seines Urtheils, seiner Bestrebungen und Stimmungen; die Familie nährt nicht weniger eine solche in ihrem Schoße; ganze Völker finden ein Gemeingut in der Bildung ei-

ner solchen allgemeinen Meinung, welche ihre Volksthümlichkeit, den Geist der Nation auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung ausdrückt; wo in der Erweiterung des Verkehrs eine Völkergemeinschaft sich bildet, da wird auch in ihr eine allgemeine Meinung herschend werden. Das Leben der Menschen, welches in das Dunkel der Zukunft hinausstrebt, kann sich der Meinung nicht entschlagen und muß von ihr Rath nehmen; wenn der Einzelne unsicher ist, dann wird er in seinen Unternehmungen sich nicht schämen dürfen durch den Rath, durch die Meinung der Andern sich zu stärken. So werden alle muthige Thaten der Gesammtheit durch Unbereinstimmung der Meinungen geleitet. Wenn es Völker oder Völkergemeinschaften geben sollte, welche mit einigem Rechte sich rühmen dürften in ihrem weltgeschichtlichen Einfluß Träger der fortschreitenden menschlichen Cultur zu sein, so würde dies nur darauf beruhn können, daß in ihrem Schoße eine allgemeine Meinung sich gebildet hätte, welche die Ergebnisse der bisherigen Cultur möglichst vollständig in sich faßte. Es würde ein großer Schatz sein müssen, welcher in einer solchen allgemeinen Meinung sich gesammelt haben müßte, und in der That in jedem Kreise der Gemeinschaft, in welchem eine allgemeine Meinung sich bildet, muß diese als eins der größten Gemeingüter betrachtet werden. Fragen wir nach der allgemeinen Meinung eines Volkes, in der Ueberlieferung seiner Sprache, seiner Sitten, seiner Sagen, seiner religiösen Ahnungen, seiner Künste werden wir sie ausgedrückt finden; was nur immer die Vorzeit gebracht hat und die Gegenwart zu bewahren weiß, was die Erfahrung lehrte und das Nachdenken erforschte, alles das sucht die allgemeine Meinung zusammenzufassen unter den Gesichtspunkten, welche ihr das praktische Bestreben nach weiterer Entwicklung an die Hand giebt. Ein vollgültiger Vertreter ihrer Aussprüche und ihrer Macht wird sich nicht leicht nachweisen lassen; wer sich anmaßt ihren Sinn zu deuten, der thut es auf seine Gefahr. Unsichtbar waltet sie und reißt selbst die Widerstrebenden mit sich fort. Wenn die Wissenschaft gegen ihre Aussprüche hie und da

ihre Zweifel erhebt, in Ganzem und Großem wird sie doch von ihr geleitet; denn ihrem Dienste sind selbst ihre Zweifel geweiht, weil sie nur darauf ausgehen kann die allgemeine Meinung zu befestigen oder zu bessern von den praktischen Gesichtspunkten geleitet, welche das Bessere für die Zukunft suchen. Von dem Zauberkreise der allgemeinen Meinung bleiben ihre besondern Bestrebungen gebannt. Wir werden keines Frevels an der Freiheit der Wissenschaft uns schuldig machen, wenn wir behaupten, daß auch der Zug der wissenschaftlichen Forschungen unter dem Einflusse der allgemeinen Meinung steht, wenn wir nur anerkennen, daß auch die Wissenschaft zur Bildung der allgemeinen Meinung das Ihrige beiträgt.

3. In den Ueberzeugungen aber, welche Völker und Zeiten leiten, wird eine dopelte Richtung sich unterscheiden lassen; sie gehen theils auf das Weltliche, theils auf das Göttliche. Ueber das Weltliche muß eine jede Gemeinschaft der Menschen ihre Meinungen sich ausbilden, weil sie in der Welt ihre bisherigen Erfolge gewonnen hat und für die Zukunft arbeiten muß; aber auch keine größere Gemeinschaft der Menschen, welche im natürlichen Entwicklungsgange sich gebildet hat, ist mit ihren Gedanken beim Weltlichen stehen geblieben; es hat keinen Stamm, kein Volk, keine Zeit gegeben ohne eine religiöse Ueberzeugung, ohne einen Glauben an das Göttliche oder an übermenschliche Kräfte, von welchen mehr oder weniger die Geschicke der Menschen abhängig wären. Von solchen göttlichen, mit religiöser Scheu oder Liebe betrachteten Dingen wissen wir nichts in den gewöhnlichen Wegen unseres Verkehrs, aber wie auch der Gedanke an sie uns zukommen mag, unter allen Völkern, welche in die geschichtliche Entwicklung der Menschheit eingegriffen haben, ist er zu allen Zeiten verbreitet gewesen und in der allgemeinen Meinung der Menschen hat er immer einen der kräftigsten Beweggründe für ihre Bestrebungen abgegeben. Der Glaube an die Wahrheit des Göttlichen steht ohne Zweifel unter den Menschen im Allgemeinen fest; wenn ihn auch Einzelne für Aberglauben gehalten haben,

so sind doch ihre Zweifel oder ihre Gründe nicht im Stande gewesen den Glauben ihrer Gemeinschaft zu brechen.

Vergeblich würden wir leugnen wollen, daß mit dem religiösen Glauben der Völker, welche in der Weltgeschichte ihre Rolle gespielt haben, auch eine große Masse des Aberglaubens verbunden gewesen sei. Aber sollten wir anzunehmen haben, daß in ihm alles auf Aberglauben hinauslaufe? Von der allgemeinen Meinung müssen wir uns leiten lassen, wie wir gesehn haben; aber in der allgemeinen Meinung steht nicht alles fest; vielleicht dürfte man annehmen, daß die ganze religiöse Seite derselben nur eine vorläufige Voraussetzung sei, welche einer reifern Prüfung nicht Stich hielte. Um diese Annahme zu prüfen dürfen wir es nicht umgehen den allgemeinen Gehalt des religiösen Glaubens in das Auge zu fassen.

Mit dem Namen des Göttlichen haben sich sehr verschiedenartige Vorstellungen verbunden; wir fragen nicht, was der richtige Begriff desselben sei, nur darüber haben wir uns Rechenschaft zu geben, wie die Gedanken an dasselbe in der Geschichte gewirkt haben. Da finden wir, daß alle Völker, welche in die Geschicke der Menschheit einzugreifen die Bestimmung hatten, es als eine herschende Macht über den weltlichen Dingen dachten. In die Zufälligkeiten, welche wir nicht zu beherschen vermögen, bringt es Ordnung und Gesetz, Menschen und Völkern verleiht es Kraft ihre Geschicke zu erfüllen; es handhabt ein heiliges und unverletzliches Gesetz; wo die menschliche Willkür es verletzen sollte, da stellt es die Ordnung wieder her. Der Glaube an einen solchen heiligen Grund, auf welchem die schwankenden Werke der Menschen beruhn, belebt muthige Völker in ihren Unternehmungen, schreckt Uebelthäter, welche das allgemeine Gesetz verletzen möchten. Durch den Glauben an ein solches unverletzliches Wesen wird die allgemeine Meinung, das Gesetz des Volkes selbst geheiligt.

In jeder Gemeinschaft der Menschen bildet sich eine Ordnung des Lebens durch instinctartige Gewohnheit, eine Sitte des

Verkehrs; aus den unbekannten Ursprüngen des gesitteten Lebens hervorgegangen trägt sie auch einen dunkeln Trieb nach weiterer Entwicklung, nach noch unbekannten Zielen in sich; sie ist mit einer Ahnung künftiger, noch zu vollbringender Werke erfüllt. Diese Ordnung, Sitte, diese Ahnung einer künftigen Bestimmung wird für heilig gehalten. Die Bande der Natur, welche Familien und Stämme verbinden, die Sprache, die Vorschriften, die Ueberzeugungen der Väter geben Heiligthümer für das Volk ab. Der Glaube der Völker pflegt sie auf einen göttlichen Ursprung zurückzuführen und gewiß ist es, daß kein einzelner Mensch als Urheber dieser Heiligthümer angesehn werden kann oder im Stande war aus eigener Macht ihnen ihre Weihe, ihr allgemein verbreitetes Ansehn zu geben. In dem Glauben an solche Heiligthümer, welcher über größere oder kleinere Kreise der Menschen sich verbreitet, die Vorsehung und die Macht des Göttlichen über die Menschen mehr oder weniger deutlich, in mehr oder weniger allgemeiner Weise verkündet, beruht die Religiosität der Völker, welche in die Weltgeschichte eingegriffen haben. Religiosität hat man durch Gewissenhaftigkeit erklärt und ohne Zweifel in der Treue gegen sein Gewissen verräth sich der religiöse Mensch; wie nun der einzelne Mensch seine besondere Religion in seinem Gewissen hegt, so hat auch jede sittliche Gemeinschaft ihr Gewissen in den Ueberzeugungen von dem, was ihr allgemein als heilig gelten soll, und nicht mit Unrecht hat man die öffentliche Religion der Völker oder der Völkergemeinschaften ihr Gesammtgewissen genannt. Wenn ein Volk oder wenn Völker einig bleiben sollen in ihren Ueberzeugungen und in der Gemeinschaft ihrer Unternehmungen, so werden sie sich nicht lossagen dürfen von der Verehrung dessen, was unter ihnen als heilig gilt; die Heiligkeit der Verträge, welche sie unter sich schließen mögen, findet keine andere Bürgschaft als in ihrer Treue gegen ihr Gesammtgewissen. Wenn man den religiösen Glauben in diesem ganz allgemeinen Sinn faßt, wird man nicht anstehn dürfen zu behaupten, daß auf ihm alle Gemeinschaft des sittlichen Lebens beruhe

und ohne ihn keine menschliche Bildung gedeihen könne, welche nur als das Ergebniß eines treuen und verträglichen Zusammenwirkens der Einzelnen gedacht werden kann. Dieser religiöse Glaube kann als ganz unabhängig gedacht werden von den verschiedenen Vorstellungen, welche unter den Menschen über das Göttliche sich verbreitet haben. Er setzt nur voraus, daß der Einzelne in seiner Meinung nicht sich selbst überlassen ist, sondern in seinem Anschlusse an die allgemeinen Wege der sittlichen Entwicklung von einer höhern Macht geleitet wird.

Gegen den religiösen Glauben in diesem allgemeinen Sinne wird auch die Wissenschaft nichts einzuwenden haben; denn sie selbst muß mit Gewissenhaftigkeit die Wahrheit suchen, und wenn ihre Entwicklung in einer sittlichen Gemeinschaft der Menschen betrieben werden soll und nur in einer solchen recht gedeihen kann, so wird sie vorauszusetzen haben, daß in derselben ein Gesammtgewissen mit religiöser Treue gepflegt wird. Wenn daher nicht selten ein Streit sich erhoben hat zwischen der Wissenschaft und dem religiösen Glauben der Völker, so werden wir anzunehmen haben, daß er nur aus Irrungen hervorgegangen ist, welche entweder von der Seite der Religion oder der Wissenschaft sich ergeben hatten, daß der Streit nicht im Wesen der Religion und der Wissenschaft, sondern nur in zufälligen und vorübergehenden Beimischungen der einen oder der andern seinen Grund hat.

Aber solche Irrungen sind nach beiden Seiten zu nicht leicht zu vermeiden. Die menschliche Wissenschaft gehört zu den feinsten Erzeugnissen des Geistes; so wie sie mit vieler Kunst entwickelt werden will, so sind auch Misgriffe in ihrer Bildung gar leicht begangen und krankhafter Entstellung ist sie gar sehr ausgesetzt. Nicht weniger fein sind die Erzeugnisse der Religion; wir haben schon früher erwähnt, daß mit ihrem gesunden Glauben der Aberglaube sich zu verbinden pflegt. Wenn daher auch beide Erzeugnisse in ihrer gesunden Entwicklung sehr wohl mit einander bestehn können, so hat doch auch jedes von ihnen sich davor zu wahren, daß nicht die Krankheit des andern ihm Zerrüttungen

bringe. Die Geschichte der menschlichen Cultur zeigt daher zahlreiche Beispiele davon, daß der religiöse Glaube nichts von den Einreden der Wissenschaft, die Wissenschaft nichts von den Einreden der Religion hören will. Ein seltsames Schauspiel; sie gehören beide der menschlichen Bildung an; als Glieder eines größern Gemeinwesens sollten sie einander Hülfe leisten; aber es ist, wie auch sonst unter Menschen und Völkern, sie haben erfahren, daß sie einander auch Schaden thun können; in der Furcht vor Verletzung scheuen sie sich vor einander und ziehen sich von einander zurück. In einer solchen Scheu, welche wir nicht billigen können, hat die Wissenschaft, unter dem Vorwande ihre volle Freiheit sich wahren zu wollen, jeden Einfluß der Religion von sich abzuwehren gesucht.

Viel zu weit würde es führen, wenn wir alle Verhältnisse unter diesen verwandten Gebieten der menschlichen Bildung zurechtrücken wollten; aber einige Punkte, welche zwischen ihnen am häufigsten in Frage kommen, werden wir doch etwas genauer betrachten müssen. Wir erwähnen zuerst, was von Seiten der Wissenschaft die Religion beeinträchtigen kann. Wenn zugestanden werden muß, wie auseinandergesetzt wurde, daß auch das wissenschaftliche Leben die religiöse Scheu vor einem uns beherschenden Göttlichen nicht zurückweisen darf, weil es gewissenhaft die Wahrheit in geschichtlicher Gemeinschaft mit Andern suchen soll, so kann es doch meinen, daß die Annahmen der Religion über das Göttliche nicht weiter gehen dürften als nur auf die Anerkennung eines solchen göttlichen Gesetzes, welches unser Gewissen bindet, ganz im Allgemeinen, wie dagegen dieses Gesetz gedacht werden müßte, oder was wir zu halten hätten von dem Göttlichen, welches das Gesetz giebt, das würde in allen Stücken der Entscheidung der Wissenschaft vorzubehalten sein, wenn sie nicht von ihrer Freiheit im Forschen etwas einbüßen sollte. Dies ist eine Ansicht von dem religiösen Elemente unserer Bildung, welche es in die engsten Schranken einzuschließen sucht; man sieht ihrer Fassung leicht an, daß sie darauf ausgeht die Religion der Men-

schen nach dem Maßstabe wissenschaftlicher Denkweisen zu denken; denn diese sind geneigt das Abstracte aufzusuchen und auf allgemeine Grundsätze alles zurückzuführen; auf einen solchen allgemeinen Grundsatz des gewissenhaften Lebens soll denn nach jener Ansicht auch die wahre Religion beschränkt werden. Diese einfache Religion, welche die Wissenschaft anzuerkennen bereit war, ist denn auch mit Namen bezeichnet worden, welche nicht verkennen lassen, daß man beim Gedanken an sie nur eine wissenschaftliche Abstraction im Sinn trug; Vernunftreligion oder auch natürliche Religion hat man sie genannt. Ein dritter Name, Religion der Weisen, läßt noch deutlicher erkennen, daß dies nicht die Religion der allgemeinen Meinung ist, von welcher wir geredet haben. Wir haben schon zu sehr die mächtige Stimme der allgemeinen Meinung erhoben, als daß wir die religiöse Seite derselben auf ein so geringes Gebiet könnten beschränken lassen, wie diese philosophische Ansicht von der Religion will. Wenn wir die Geschichte um Rath fragen, so finden wir, daß die Ueberzeugungen der Völker zu keiner Zeit damit sich begnügt haben ihren Glauben an ein göttliches Gesetz überhaupt zu bekennen, sondern daß sie ihrem Glauben unter allen Umständen einen positiven Gehalt gegeben haben. Nur wenn dies geschah, war ihre gewissenhafte Ueberzeugung im Stand ihr Leben zu beherschen und die Fortschritte ihrer Bestrebungen zu leiten; denn um dies zu leisten mußten auch ihre religiösen Meinungen für die vorhandene Lage passende Rathschläge an die Hand geben. Daher hat sich die Religion der Völker nie in einer solchen abstracten Gestalt geäußert, wie die sogenannte Vernunftreligion, sondern immer ist sie als eine geschichtlich gebildete oder positive Religion aufgetreten und hat das göttliche Gesetz in nächster Beziehung zu der geschichtlichen Aufgabe der Völker ausgesprochen. Die rechte Gewissenhaftigkeit darf sich der Frage nicht entschlagen, was unter den gegebenen Bedingungen das göttliche Gebot fordert; sie muß sich Rechenschaft über das geben, wozu wir in der sittlichen Gemeinschaft, in welcher wir leben, berufen sind; hierüber wird

auch in jeder sittlichen Gemeinschaft eine allgemeine Meinung sich ausbilden und nach der Stufe der Bildung, welche sie erreicht hat, werden alsdann auch die Gedanken über das Göttliche sich aussprechen und die Verehrung des Göttlichen sich zu erkennen geben. Irrthümer, das bezweifeln wir nicht, können in solchen religiösen Ueberzeugungen vorkommen; wenn wir aber annehmen, daß aus ihnen ein Fortschritt in der Entwicklung der Cultur sich ergiebt, so können wir nicht annehmen, daß alles, worin in solcher Weise das Gesammtgewissen sich ausspricht, nur irrig und ungesund sei. Die gesunden Werke der Cultur können nur von gesunden Trieben ausgehn. Wenn alsdann auch die Wissenschaft von solchen Trieben in gutem Glauben sich leiten läßt, so kann dies ihrer freien Entwicklung nicht nachtheilig, sondern nur förderlich sein.

Von dieser Seite daher würden wir es als ein verkehrtes Unternehmen in der wissenschaftlichen Forschung ansehn müssen, wenn sie, um nur ihre Freiheit zu wahren, keine Rücksicht auf die religiösen Ueberzeugungen ihrer Culturstufe nehmen wollte, außer nur so weit, wie ihre eigene Gewissenhaftigkeit durch sie in Anspruch genommen wird. Nicht über alles, über welches wir für die Bedürfnisse unseres Lebens ein Urtheil abschließen müssen, läßt sich aus allgemeingültigen Grundsätzen der Wissenschaft entscheiden; aber über alles, worüber wir uns entscheiden, sollen wir nach bestem Wissen und Gewissen unsere Rathschläge fassen. Da bildet sich um den engern Kreis der Wissenschaft herum ein viel weiterer Kreis von Gedanken, Gefühlen, Ueberzeugungen, in welchen Triebe und Neigungen der verschiedensten Art wirksam sind; sie führen die Bewegung der Dinge vorwärts; unter ihnen hat sich die wissenschaftliche Forschung zu behaupten; gegen sie würde sie vergeblich sich zu behaupten streben. Vieles von diesem Kreise gehört weltlichen Anregungen an und fällt der weltlichen Seite der Meinungen zu; aber auch bei diesen Elementen darf die religiöse Gewissenhaftigkeit nicht ruhen; wir werden überall in der Feststellung unserer Meinungen uns zu fragen haben, was

das göttliche Gesetz will, und in der Beantwortung dieser Frage wird unser religiöser Glaube sich bilden. Von dem Inhalte dieses Glaubens, wie er im Anschluß an den Wechsel des Lebens seine sehr bestimmte Gestalt gewinnt, wird nun auch die Wissenschaft sich nicht lossagen dürfen; wenn sie im Einklang mit den übrigen Elementen des Lebens sich entwickeln soll, so muß sie mit ihnen sich einlassen. In ihnen findet sie ihre kräftigste Anregung, ihre reichste Nahrung; überall begegnet sie dabei der Meinung, dem Glauben, auch dem religiösen Glauben, dem Glauben, welcher mit voller Gewissenstreue festgehalten werden darf. Wenn sie scheu, furchtsam für ihre Freiheit von diesen Ueberzeugungen der Menschen sich zurückhalten wollte, das wäre nur eine gar abstracte Freiheit, was sie in dieser Weise gewinnen könnte; um die rechte Freiheit zu gewinnen muß sie in das volle Leben sich wagen und aus ihm die reichsten Stoffe ihres Nachdenkens ziehen. Da darf sie auch nicht vermeiden mit den religiösen Meinungen der Menschen sich einzulassen, nicht um sie zu bestreiten, sondern um in ihnen gesunde Regungen des gewissenhaften Lebens zu finden, welche ihr Zeugniß für das Wahre abgeben können.

Aber in dem Streite zwischen Wissenschaft und Religion haben wir nicht immer der erstern Unrecht zu geben. Die Irrungen treten auch von der Seite der Religion ein; das Gewissen der Einzelnen, das Gesammtgewissen ganzer sittlichen Gemeinschaften kann auch irren; dagegen wird sich nichts einwenden lassen, sobald man den Begriff desselben in so weiter Bedeutung faßt, wie wir ihn hier gebrauchen; der Aberglaube, welcher in allen religiösen Kreisen um sich gegriffen hat, giebt davon Zeugniß, und sobald Aberglaube mit der Religion sich verbunden hat, kann die Wissenschaft in den Fall kommen ihn mit aller Macht bestreiten zu müssen. Aus Religiosität wird sie alsdann mit der herschenden Religion in Kampf gerathen. Dieser Kampf pflegt aber von der herschenden Religion mit großer Hartnäckigkeit geführt zu werden, weil die wenigsten, welche ihr anhangen, sie für das anerkennen, was sie ist. Wir haben schon erwähnt, daß

der religiöse Glaube ein heiliges und unverletzliches Gesetz anerkennt; sein Gegenstand erscheint ihm als heilig; es ist aber eine nicht ungewöhnliche Erscheinung, daß der Werth, welcher dem Gegenstande einer Vorstellung zukommt, auch auf die Vorstellung, ja selbst auf die, welche sie hegen, übertragen wird. So hat es geschehen können, daß man die Religion, den Glauben an das Heilige, selbst für heilig gehalten hat; ja auch die, welche sie pflegten, haben die Farbe der Heiligkeit angenommen. Aus der Heiligkeit des Göttlichen ist die Heiligkeit der Religion, der Kirche, der Geistlichkeit erwachsen. Man hat villeicht einiges Recht zu diesen Uebertragungen, aber Uebertragungen muß man doch in ihnen erkennen. Sollte man es unterlassen, dann würde die Gefahr eines hartnäckigen Streites der Religion mit der Wissenschaft nicht zu vermeiden sein. Denn wenn nicht allein der Gegenstand der Religion, das Göttliche, sondern auch die Religion selbst heilig und unverletzlich sein sollte, so würde damit sich nicht vereinigen lassen, worauf die Wissenschaft dringen muß, daß sie nur eine wandelbare Meinung sei. Auf diesen Punkt laufen in der That die bedenklichsten Misverständnisse zwischen den beiden Elementen der wissenschaftlichen Bildung hinaus, deren Verhältniß zu einander wir hier besprechen. Wir werden nicht unterlassen dürfen uns etwas genauer über ihn zu erklären.

Wenn zwei Elemente einen gegenseitigen Einfluß auf einander haben sollen, ohne daß über denselben die Freiheit des einen oder des andern verloren geht, so werden sich beide in einander zu schicken haben und keins von ihnen darf Anspruch darauf machen unbedingt fest in seinen ein für allemal abgeschlossenen Werken zu stehn. So würde auch die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung nicht mit ihrer Abhängigkeit von den religiösen Ueberzeugungen bestehn können, wenn diese heilig und unverletzlich wären in allen ihren Punkten. Denn die Wissenschaft würde alsdann es unterlassen müssen mit ihren Zweifeln an sie heranzutreten, die Schärfe ihrer Grundsätze in ihrer Beurtheilung geltend zu machen und sie zu prüfen in Rücksicht auf das Ge-

sunde und das Krankhafte in ihren Voraussetzungen; sie würde gegen sie ein Recht aufzugeben haben, welches sie nicht aufgeben kann ohne ihr Gewissen zu verletzen, das Recht der Prüfung aller Gegenstände, welche da sind, mögen sie heißen, wie sie wollen. So müssen wir vor allen Dingen für den Frieden zwischen religiösem Glauben und Wissenschaft fordern, daß jener nicht als ein völlig spröder Stoff zu dieser sich stelle; er muß sich biegsam erweisen, um von der Wissenschaft ihren Rath anzunehmen; um der Wissenschaft etwas leisten zu können, muß er auf ihre Bedürfnisse eingehn.

Diese Betrachtungen werden noch stärker, wenn man die Macht des religiösen Glaubens überlegt. Sie erstreckt sich, wie wir schon bemerkt haben, über das Ganze der allgemeinen Meinung, welche überall in die Wissenschaft einredet, ihre Forschungen lenkt. Aber der religiöse Glaube nimmt auch noch unser Gewissen in Beschlag, sucht uns in gesetzlichen Einrichtungen zu binden, zieht uns zu seinen Uebungen heran, legt in feste Dogmen seine Aussprüche nieder und greift in den Unterricht der Jugend ein. Wenn er nun keinen rückwirkenden Einfluß der Wissenschaft gestattete, sich taub gegen ihren Unterricht erwiese, alles in sich für heilig und unverletzlich erklärte, da würde ohne Zweifel die Wissenschaft im Verkehr mit ihm zu kurz kommen.

Es ist wohl dafür gesorgt, daß die Täuschung, in welcher die allzu eifrigen Freunde des religiösen Glaubens leben, indem sie die Heiligkeit ihres Gegenstandes auf die Heiligkeit ihrer Ueberzeugungen von ihm übertragen, nicht zur allgemeinen Meinung werden könne. Es hat von allen Zeiten her, welche die Geschichte kennt, glaubensfeste Menschen gegeben, sie haben ihren Glauben auch zu verbreiten und auf spätere Geschlechter fort und fort zu bringen gewußt; wir wollen es nicht bestreiten, daß der wahre und echte religiöse Glaube sich zu behaupten gewußt hat durch die lange Zeit der Geschichte; aber ebenso unbestreitbar scheint es uns auch, daß Wechsel in den Weisen des religiösen Glaubens gewesen ist. Unter dem Wandel der menschlichen Dinge, welcher

alle Gebiete der Cultur von jeher ergriffen hat, haben sich die religiösen Ueberzeugungen nicht immer in derselben Weise erhalten können. Gewiß, es würde auch ein schlechtes Lob sein, welches man ihnen geben könnte, wenn man von ihnen sagen wollte, sie hätten keine Fortschritte gemacht, weil sie keiner Fortschritte fähig, von Anfang an in ihrer unantastbaren Heiligkeit bestanden hätten. Vielmehr wenn man ihnen ihre Macht, ihre Kraft die Menschen zu ergreifen und festzuhalten sichern will, muß man sie auch eingehen lassen in den Fluß der weltlichen und der menschlichen Entwicklungen; da tritt der Wechselverkehr ein zwischen der weltlichen und der religiösen Seite der Meinungen, von welchen wir früher sprachen. Es hat wohl ängstliche religiöse Gemüther gegeben, welche, geneigt zu einem innern beschaulichen Leben, scheu vor der Befleckung mit weltlichen Gelüsten, eine Anwandlung fühlen konnten dem weltlichen Leben sich zu verschließen und sich zu vertiefen in die heiligen Regungen göttlicher Offenbarung in ihrem Herzen; aber nur zu einer kraftlosen, unfruchtbaren religiösen Gesinnung, zu einer Gesinnung ohne Handlung würde dies ausschlagen, wenn es herschend werden könnte in der Religion und nicht bloß als eine vorübergehende Stimmung oder als eine Vorbereitung und Rüstung zur That aufträte. Die Religion, welche die Welt bewegen will, muß auch mit den weltlichen Meinungen sich zu thun machen und unter den Schwankungen derselben muß sie auch selbst eine wechselnde Gestalt annehmen. Haben wir sie aber in einer solchen Verbindung mit den weltlichen Meinungen uns zu denken, so wird sie auch dem Einflusse der Wissenschaft sich nicht entziehen können, weil diese jene beständig umzubilden und zu bessern sucht. Hierbei kann es nun wohl bestehen, daß die wahre Religion in ihrem Wesen immer heilig und unverletzlich bleibt, aber nicht allein die äußern Formen ihrer Erscheinung, sondern auch die Entwicklungen ihres Wesens und die Beziehungen zu andern Zweigen der Cultur, welche in das Innerste ihres Lebens eingreifen, werden sich umgestalten müssen. Hierin unterscheidet sie sich durchaus nicht von andern Zweigen

det, daß er unsere Kräfte uns verliehen hat zum Werke unseres Heils, daß er das ganze Werk unserer menschlichen Bildung bis hierher geführt hat und weiter zu führen verheißt durch alle Anfechtungen hindurch, welche es treffen könnten; indem wir mit Zuversicht weiterstreben, steht diese Ueberzeugung uns fest und dennoch ist sie nur eine Meinung für alle, welche den Grund ihres Glaubens nicht untersucht haben. Ihn zu untersuchen, ihn mit wissenschaftlichen Gründen zu unterstützen, dazu sehen wir uns aber aufgefordert, weil dieser Glaube doch durch Zweifel angefochten werden kann, weil es ihm geschieht, wie auch andern praktischen Meinungen, daß auch Unsicheres, Irriges sich ihm beimischt und daher eine Prüfung aller Meinungen der Menschen dringend nothwendig wird. Wenn wir vom religiösen Glauben reden, so kann damit nur gemeint sein, daß die Religion auf Meinung beruhe; denn Glauben ist weniger als Wissen; man will vom Glauben zum Schauen gelangen, welches ein Wissen sein würde. Daher trägt der religiöse Glaube auch seine Verheißungen in sich und verweist auf eine Zukunft, welche wir noch nicht schauen, nicht wissen können, von welcher wir aber annehmen dürfen, daß sie einst Gegenwart sein und alsdann uns zum Wissen bringen werde, was jetzt nur geglaubt wird. So darf auch kein frommes Gemüth dadurch sich stören lassen, daß vom religiösen Glauben behauptet wird, er sei nur Meinung und geringer als Wissen. Vielmehr die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des religiösen Glaubens seiner wahren Substanz nach muß uns nur dazu auffordern diese Substanz aus ihren Umhüllungen herauszuschälen, den Glauben, wie er uns erscheint, immer mehr zu bessern und zu befestigen, damit er zuletzt in Wissenschaft sich verwandle. Der Werth und die Macht, welche wir dem religiösen Glauben beilegen, darf uns nicht abhalten das Wissen des Geglaubten für höher zu halten als ihn, wenn wir dabei nur anerkennen, daß dennoch der Glaube zum Wissen uns leiten soll, so wie das Niedere zum Höhern, so wie das Gegenwärtige zum Zukünftigen uns leiten soll. Die Wissenschaft würde besser sein

als der Glaube, wenn sie das ergreifen könnte, woran wir jetzt noch zu glauben haben. Aber noch erkennen wir nicht alles; für uns liegt vieles in der Zukunft, an diese Zukunft müssen wir glauben und nur aus unserm Glauben an sie kann uns das bessere Wissen sich erzeugen. So können wir auch immer nur einen religiösen Glauben hegen, welcher dazu bestimmt ist in das bessere Wissen sich umzusetzen.

Eben hierin, daß der religiöse Glaube nur Meinung ist, liegt seine Fruchtbarkeit für das wissenschaftliche Leben und die Macht, welche es über dies ausübt. Wenn er Wissenschaft oder mehr wäre als Wissenschaft, so würden wir nicht nöthig haben über ihn hinaus die Wissenschaft des Geglaubten zu suchen, so würde er keine Macht über unsere Forschung ausüben. So aber, wie er ist, muß er antreiben in der Ueberzeugung, welche er gewährt, die Gründe dieser Ueberzeugung aufzusuchen. In dieser Weise ist es mit allem unsern wissenschaftlichen Forschen bestellt. Aus Meinungen, welche Ueberzeugung für uns haben, bildet es sich heraus. An die Welt, ihre Substanz, das Gesetz ihres Lebens haben wir lange geglaubt, ehe wir alles dies uns zu beweisen unternahmen. Aus geringern Anfängen geht für uns das Bessere hervor; der Beginn wird aber immer über den Fortgang Macht ausüben, ohne ihn jedoch schlechthin zu beherschen und ihm seine Freiheit zu rauben.

4. Was wir über das Verhältniß der allgemeinen und besonders der religiösen Meinung zu den Wissenschaften gesagt haben, müssen wir noch in Beziehung auf die verschiedenen Zweige der Wissenschaft genauer untersuchen. Es steht uns fest, daß alle Wissenschaften unter dem Einfluß der allgemeinen Meinung und auch der religiösen Meinung sich entwickeln. Sie werden von Menschen betrieben, welche auch praktische Menschen sind und daher der Meinung sich nicht verschließen; ihr theoretisches Leben würde mit ihrer Praxis zerfallen müssen, wenn ihre Meinung nicht auf ihre Wissenschaft wirken sollte; man wird es auch wohl verspüren können, ob ein religiöser, gewissenhafter Sinn

durch die Forschungen eines Menschen hindurch geht oder nicht, und die Weise der Religiosität eines Volkes wird sich auch in seinen wissenschaftlichen Forschungen geltend machen. Aber damit ist nicht gesagt, daß alle Wissenschaften in gleicher Weise und in gleich hohem Grade den Einfluß der religiösen Meinung eines Volkes oder einer Gemeinschaft der Menschen, von welcher sie betrieben werden, erfahren müßten.

Unter den Wissenschaften, wie man sie jetzt aufzuzählen pflegt, ist nun eine, welche ohne Zweifel unter allen am meisten von der Religion abhängig ist, die Theologie. Sie macht die Religion selbst zum Gegenstande ihrer Forschung und muß sich diesem Gegenstande anbequemen in einem solchen Maße, daß man nicht anstehn wird auch die charakteristischen Unterschiede in dem Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung von den charakteristischen Unterschieden in der religiösen Entwicklung zu entnehmen. Wenn die bramanische, die jüdische, die christliche, die muhammedanische Religion wesentlich von einander sich unterscheiden, so werden auch die bramanische, die jüdische, die christliche, die muhammedanische Theologie wesentlich von einander sich unterscheiden müssen. Hierüber ist man einverstanden.

Eine Wissenschaft pflegt nun auch auf die andere ihren Einfluß auszuüben, um so stärker, je reger der Verband des wissenschaftlichen Lebens in einer Periode der Cultur sich ausgebildet hat, und da wir diesen Verband zu pflegen haben, werden wir den Einfluß der einen auf die andere Wissenschaft zu stärken suchen müssen. Wir werden es daher auch nicht tadeln können, wenn die Theologie Einfluß auf andere Wissenschaften zu gewinnen strebt. Aber dieser Einfluß ist doch nur in beschränkter Weise zu gestatten und mit dem Einflusse der Religion nicht zu verwechseln. Andere Wissenschaften können sich von der Theologie keine Dogmen aufdrängen lassen; denn die eine Wissenschaft hört zwar auf die andere, aber nimmt doch die Lehren der andern nicht ohne Prüfung an. Es gehört zu der Gewissenhaftigkeit einer jeden redlichen Forschung, daß sie ohne eigene Prüfung sich

nichts einreden läßt. Einer jeden Wissenschaft muß es daher auch gestattet sein der Theologie zu widersprechen, so wie sie versuchen möchte ihr Ueberzeugungen aufzudrängen, welche mit ihren Grundsätzen nicht in Uebereinstimmung stehen. Als Wissenschaft steht die Theologie mit andern Wissenschaften auf völlig gleichem Boden; sie darf nicht höher stehen wollen, sich keine Herrschaft über die übrigen Wissenschaften anmaßen, sondern wenn sie Einfluß auf diese zu gewinnen sucht, so muß sie dies dadurch thun, daß sie ihre Berührungspunkte mit ihnen aufsucht, die Gemeinschaft aller Wissenschaften unter einander hervorhebt und aus ihr nachweist, daß ihre Sätze auch für andere Wissenschaften Werth haben. Hierdurch kann nur eine gegenseitige Belehrung der verschiedenen Zweige der Erkenntniß hervorgehn; in dem gemeinschaftlichen Verkehr der Wissenschaften unter einander darf aber keine von ihnen sich Untrüglichkeit beilegen. Der Theologie wird dies noch weniger anstehn, als andern Wissenschaften, da sie von dem Geiste der Demuth erfüllt sein und wissen sollte, welche schwierige und dem Irrthum ausgesetzte Aufgabe sie hat. Sie geht darauf aus den positiven Ueberzeugungen der Culturstufe, auf welcher sie sich ausbildet, von ihrer religiösen Seite aus einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben; sie sucht also über eine geschichtliche Thatsache ein allgemeingültiges Urtheil zu gewinnen; ein solches Urtheil zu gewinnen ist uns ohne Zweifel geboten; es gehört dies aber auch zu den schwierigsten Aufgaben der Wissenschaft; daß sie anders als nur annäherungsweise gelöst werden könnte, wird sich schwerlich behaupten lassen. Die religiöse Meinung einer Zeit, einer Epoche der Cultur spricht sich in tausend Bestrebungen dieser Zeit aus, aber immer nur gebrochen, wie es dem praktischen Leben geziemt, von dem Augenblicke der Handlung bestimmt, nach dem Bedürfnisse des vorliegenden Werkes. Wir sehen daher in allen positiven Offenbarungen Gott sich verkünden in Personen, welche von seinem Geiste getrieben sind, in Worten und Werken, welche vom Momente der Handlung eingegeben werden, und die Zeiten, welche am deutlichsten den

Geist der Religion offenbaren, haben doch am wenigsten in wissenschaftlichen Formeln den Sinn ihrer Religion ausgesprochen. Dogmatik ist nicht die Sache der religiösen Begeisterung. Wenn man es nun unternimmt das, was in den verschiedensten Regungen zersplittert sich offenbart, aber doch von einer gemeinschaftlichen Ueberzeugung ausgeht, in den wissenschaftlichen Zusammenhang einer Reihe von Lehrsätzen zu bringen, so thut ein jeder das auf seine Gefahr. Wo in einer religiösen Gemeinschaft der wissenschaftliche Geist zu seiner Reife, zum Bewußtsein über sich selbst zu kommen strebt, muß so etwas unternommen werden; aber wenn das Unternehmen nur halb, nur unvollkommen gelingt, dann werden die andern Wissenschaften auch von einer solchen unvollkommenen Theologie sich nicht leiten lassen dürfen; ihr Widerspruch gegen sie wird die Religion nicht gefährden, welche die Theologie nur zum Theil vertritt. Es ist eine der gefährlichen Uebertragungen, vor welchen wir schon gewarnt haben, wenn man der Theologie dieselbe Heiligkeit beilegt, welche der Substanz oder dem Gegenstande des religiösen Glaubens zukommt.

Es wird hieraus hervorgehn, warum die übrigen Wissenschaften, obwohl in Gemeinschaft mit der Theologie lebend, doch nicht darauf eingehen können die Farbe und den Charakter der Theologie anzunehmen, welcher in dem Bildungskreise ihrer Zeit und im getreuen Anschluß an denselben sich entwickelt haben mag. Nur durch mancherlei Vermittlungen treten die meisten Wissenschaften in Verkehr mit der Theologie. Ohne Berührung mit derselben wird zwar keine ihr Leben führen können; denn der volle Gehalt des Lebens bringt alle Bildungselemente zusammen; aber die Gemeinschaft der Wissenschaften unter einander bringt doch nicht jede Wissenschaft in eine unmittelbare Verbindung mit der Theologie. Die einzelnen Wissenschaften scheiden sich nach ihren Objecten von einander; diesen Charakter trägt auch die Theologie an sich; als eine einzelne Wissenschaft von den religiösen Meinungen der Menschen bildet sie sich aus und daher spaltet sie

sich auch wieder in verschiedene Zweige, in eine Theologie der Juden, der Muhammedaner, der Christen. So weit man in der Wissenschaft nur die von einander verschiedenen, abgesonderten oder unterscheidbaren Objecte im Auge hat, kann es scheinen, als ließe sich jede Wissenschaft unabhängig von der andern betreiben und als ließen sich die Wissenschaften in das Unendliche theilen und vermannigfachen. Anders zeigt es sich aber, wenn man sie in Beziehung auf die Gesammtbildung betrachtet, welche sie dem menschlichen Geiste gewähren sollen, und wenn man ihre Objecte in ihrem allgemeinen Weltzusammenhange untersucht. In diesen Gesichtspunkten, denen keine einzelne Wissenschaft sich entziehen kann, tritt der Zusammenhang und die Einheit der Wissenschaften unter einander hervor; in ihnen werden auch die Vermittelungen liegen, welche die Theologie mit andern einzelnen Wissenschaften in Verbindung bringen.

Doch unsere Untersuchung kann sich hier nicht darauf einlassen das Verhältniß der Wissenschaften zu einander im Allgemeinen zu erörtern; es sind geschichtliche Gesichtspunkte, von welchen aus wir unsere Aufgabe lösen möchten. Von ihnen aus haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß die Wissenschaften nach ihrer verschiedenen Natur auch ein verschiedenes Verhältniß zu der religiösen Seite der allgemeinen Meinung haben; einige von ihnen, werden wir erwarten müssen, wenden sich dieser Seite mehr zu, andere dagegen schließen sich mehr der weltlichen Seite der allgemeinen Meinung an. Hieraus werden wir es nun erklären können, warum einige Zweige der Wissenschaft, welche unter dem Einflusse der allgemeinen Meinung unserer neuern Zeit stehn, es von sich abgelehnt haben, daß sie den Charakter des Christlichen an sich trügen, selbst unter der Voraussetzung, daß die allgemeine Meinung der neuern Zeit nach ihrer religiösen Seite zu christlich sei. Wir wollen es zugestehn, daß es abgeschmackt sein würde die neuere Physik oder Mathematik christliche Physik oder Mathematik zu nennen; der Grund aber hiervon liegt nicht darin, daß diese Wissenschaften Wissenschaften sind, welche als solche keinen

Beinamen vertrügen, sondern darin, daß sie einen Kreis des geistigen Lebens bestreiten, welcher mit der religiösen Richtung viel weniger als mit der weltlichen Richtung der Meinungen zu thun hat. Die Mathematik und die Physik der neuern Völker ist gewiß nicht ungefärbt geblieben von der allgemeinen Bildung, welche diesen Völkern eigen ist. Daher pflegen wir es nicht zurückzuweisen, wenn in geschichtlicher Rücksicht von einer Mathematik oder Physik der neueren europäischen Völker die Rede ist. Ja wir würden noch weiter gehen können, wenn wir voraussetzen dürfen, daß die geistige Freiheit, der weitausschauende Blick dieser Völker in Kunst und Wissenschaft, in Stat und geselligem Leben mit der unter ihnen herschenden Religion in Verbindung steht, wir würden auch von einer Mathematik und Physik der neuern christlichen Völker reden können und in der geschichtlichen Rücksicht, von welcher aus wir hier diese Wissenschaften betrachten, würde hierin nichts Uebertriebenes liegen; denn nur diese Völker, unter welchen die christliche Religion herschend ist, sind es, welche in ihrer sichern Gemeinschaft den genannten Wissenschaften eine bleibende, sichere Stätte gegeben und aus den Bedürfnissen ihres gesitteten Lebens die Antriebe gezogen haben, unter welchen jene Wissenschaften gediehen sind und ohne welche keine Wissenschaft gedeihen kann. Was haben die andern Völker der neuern Zeit für die Förderung der Mathematik und der Physik gegen das geleistet, was den Völkern der christlichen Religion zufällt? Aber wir halten uns doch davon zurück von einer christlichen Mathematik oder Physik zu reden, wie wir von einer neuern Mathematik und Physik sprechen, weil wir bedenken, daß es in unserer Bezeichnungsweise sich geziemt nicht die entferntern, sondern die nächsten Beweggründe der geschichtlichen Entwicklung anzugeben und diese werden wir in der Mathematik und in der Physik nicht in der religiösen, sondern in der weltlichen Richtung unserer neuern Culturgeschichte zu suchen haben.

Anders könnte es sich zu verhalten scheinen mit einigen andern Zweigen unserer neuern Wissenschaft, welche viel unmit-

telbarere und stärkere Einwirkungen vom Christenthume erfahren haben und zum Theil ihrer Natur nach erfahren mußten, weil sie nicht wie die Mathematik und Physik mit den allgemeinen Formen der Erscheinung oder mit der Natur, sondern mit der Bildung der Vernunft mehr oder weniger zu thun haben. Schon die geschichtliche Entwickelung unserer Sprachwissenschaft wird es nicht ablehnen können, daß sie unter unmittelbaren Einflüssen unserer Religion emporgewachsen ist. Warum haben wir Latein und Griechisch zuerst getrieben vor allen andern fremden Sprachen und in ihrer Grammatik die Grammatik unsrer eignen Sprachen erkennen gelernt? Warum sind wir vom Hebräischen aus in die Kenntniß der orientalischen Sprachen eingeführt worden? Wir würden es vergeblich leugnen wollen, daß der Umfang unsrer Sprachkenntniß durch nichts mehr gewachsen ist, als durch den Eifer unsrer Glaubensboten unsere Religion zu verbreiten. In allen diesen Erscheinungen verkündet sich der unmittelbare Einfluß unserer Religion auf unsere Philologie. Aber solche unmittelbare Einflüsse entscheiden nicht allein, wenn wir den Charakter einer wissenschaftlichen Entwicklung angeben wollen, und abermals müssen wir sagen, wir würden uns einer Abgeschmacktheit schuldig machen, wenn wir unsere neuere Sprachwissenschaft als die christliche bezeichnen wollten. Der Grund liegt darin, daß der Einfluß der Religion auf diesen Zweig der Wissenschaft doch nur ein äußerlicher ist und daß daher auch ganz andere Beweggründe seine Leitung ergriffen haben, sobald er zu selbständiger Entwicklung gekommen war. Nicht das Wesen der christlichen Religion, sondern nur ihre äußerliche Erscheinungsweise lenkte das Sprachstudium zuerst auf Lateinisch, Griechisch und Hebräisch und nur äußerliche Bedürfnisse trieben die christlichen Sendboten an der Erforschung fremder Sprachen ihren Fleiß zu schenken. Aus solchen äußerlichen Einwirkungen ergiebt sich nicht der geschichtliche Charakter einer Wissenschaft. Aber ohne Zweifel giebt es auch noch andere Wissenschaften, welche mit dem Wesen der Religion in engerer Verbindung stehn, als die Sprachwissenschaft. In dieser haben wir doch fast mehr mit einem

Werke der Natur als der Vernunft zu thun. Wo dagegen eine Wissenschaft die Werke der Vernunft bedenkt und die letzten Zwecke, welche wir mit religiöser Gewissenhaftigkeit verfolgen sollen, werden wir es da ablehnen können, daß die Religion ihrem Wesen nach bei ihren Untersuchungen sich betheilige? So lange noch in einer Gemeinschaft der Menschen ein Gesammtgewissen sich regt, wird es nicht aufhören können auch die Lehren der Wissenschaft zu überwachen, welche unsere Pflichten und unsere sittlichen Zwecke uns zu Gemüth führen. Die moralischen Wissenschaften werden dem Einflusse der Religion in ihrem innersten Leben sich nicht zu entziehen vermögen; um so tiefer wird dieser Einfluß in sie eingreifen, je mehr sie das Allgemeine des sittlichen Lebens zusammenzufassen suchen. Es würde uns nicht schwer werden nachzuweisen, daß die griechische Religion der Moral der Griechen, die muhammedanische Religion der Moral der Muhammedaner von ihrem Charakter mitgetheilt hat. Sollte es bei den Völkern, bei welchen das Christenthum herschend geblieben ist, anders gewesen sein?

Wir aber in unsern Untersuchungen haben es besonders mit einer Wissenschaft zu thun, welcher das Allgemeine des sittlichen Lebens nicht fremd bleiben darf. Unter den vielen Geschäften, welche der Philosophie zugewiesen worden sind, hat sie nie aufgehört die Zwecke der Vernunft zu bedenken und ihre Untersuchungen über die moralische Seite der Welt sind in solchem Maße hochgehalten worden, daß viele in ihnen vorzugsweise ihren Gegenstand sahen, andern Wissenschaften die Untersuchung des Physischen zuwiesen, der Philosophie aber die Erforschung des Moralischen vorbehielten. Wir werden es wenigstens nicht zurückweisen dürfen, daß ein Theil der Philosophie mit dem sittlichen Leben der Menschen und daher auch mit ihrer Religion in der engsten Verbindung steht. Aber man wird einwerfen, daß andere Geschäfte und andere Theile der Philosophie nichts mit der Religion zu schaffen haben; auch mit den Gesetzen der Natur beschäftigt sie sich; auch die Gesetze des Denkens untersucht sie; man wird meinen die Grundsätze der philosophischen Logik und der Naturphilosophie würden in derselben

Weise sich darstellen müssen, ob sie von Christen oder Heiden erforscht würden; die Verschiedenheiten der Religion könnten auf diese Theile der Philosophie keinen Einfluß ausüben und so möchte es sein, daß wohl einige Theile der Philosophie etwas von dem Charakter der herschenden religiösen Meinungen an sich zögen; aber das Ganze der Philosophie würde ihn doch nicht annehmen können.

Dieser Einwurf würde sich nicht wohl aus dem Grunde heben lassen ohne in eine genauere Untersuchung über die Theile der Philosophie einzugehen, von welchen man annimmt, daß sie nur in einer sehr entfernten Verbindung mit der Religion stehen. Er wird sein Gewicht bei allen denen geltend machen, welche von der gewöhnlichen philosophischen Ueberlieferung geleitet mehr darauf bedacht sind die Theile der Philosophie auseinanderfallen zu lassen, als ihren organischen Zusammenhang zu bedenken. Wer eine philosophische Logik annimmt, welche nur nach den Formen des richtigen Denkens frägt, ohne die Fragen zu berühren, wie es in der denkenden Seele sich bildet, welche Zwecke es im vernünftigen Leben der Seele betreiben, welche Wahrheit der Sachen es erforschen soll, wird auch wohl meinen können, daß ihre Lehren die Religion nur in sehr weiter Entfernung etwas angingen. Nicht so leicht dagegen wird man dies annehmen können, wenn man von der philosophischen Logik überzeugt ist, daß sie in engstem Zusammenhange mit der Metaphysik, der Psychologie, der Erkenntnißtheorie steht. Ebenso wer von der philosophischen Physik annimmt, daß sie nur die Gesetze der Körperwelt untersuche, wird es sich leichter denken können, daß sie nur in einer sehr entfernten Beziehung zur Religion stehe, als der, welcher in philosophischer Betrachtung der Natur auch Rücksicht genommen wissen will auf die Zwecke des vernünftigen Lebens und auf die metaphysische Betrachtung alles Seins. So wird sich im Allgemeinen ergeben, daß wenn man geneigt ist die Philosophie nach Art der einzelnen Wissenschaften in von einander abgesonderte Theile zu zerlegen, gar leicht die Meinung sich herausstellt, daß

ihre Verbindung mit der Religion nur in dem einen oder dem andern Stücke eintreten, aber nicht von wesentlichem Einfluß auf ihr Ganzes sein werde. Wir müssen uns darauf beschränken von dieser Bemerkung aus den angeführten Einwand zu bestreiten, weil es uns nicht zukommt hier genauer in die Eintheilung der Philosophie einzugehn. Es ist eine Voraussetzung, welche wir nicht zugestehn können, daß die Philosophie ohne Weiteres in verschiedene Lehrkreise zerfalle; vor allen Dingen strebt sie nach dem Wissen in dem Zusammenhange aller Gedanken oder alles Seins. Mehr als alle andere Wissenschaften geht sie darauf aus einen systematischen Zusammenhang ihrer Erkenntnisse auszubilden und sich davon zu überzeugen, daß in ihrem Kreise und im Wissen überhaupt kein Widerspruch zurückbleibt. Wenn daher ein Theil ihrer Lehren, wie die Moral, in eine sehr enge Verbindung mit den religiösen Ueberzeugungen tritt, so kann dies nicht ohne Einfluß auf die übrigen Theile ihres Systems bleiben.

Diese Ueberlegung führt uns zu einer genauern Erörterung des Verhältnisses der Philosophie zu den religiösen Ueberzeugungen. Wir haben zugestanden, daß nicht alle Wissenschaften mit der religiösen Richtung der allgemeinen Meinung in gleich naher Verbindung stehen; von der Philosophie glauben wir nach dem Angeführten annehmen zu dürfen, daß sie der Religion näher steht, als andere Wissenschaften; wenn wir aber ihre Natur genauer untersuchen, scheint es uns, daß wir noch weiter gehen dürften; es drängt sich uns der Gedanke auf, daß keine rein theoretische Wissenschaft der Religion näher steht, als die Philosophie, ja daß sie den Verkehr aller andern theoretischen Wissenschaften mit der Religion vermittelt.

Die praktischen Wissenschaften schließen wir hierbei von der Untersuchung aus. Zu ihnen haben wir auch die Theologie zu zählen, deren engste Verbindung mit der Religion schon betrachtet worden ist; denn sie ist eine Wissenschaft, welche uns auf einen praktischen Beruf vorbereiten soll. Wir schließen diese Wissenschaften aus; doch können wir ihr Verhältniß zur allgemeinen

Meinung nicht übergehn, weil es Licht auf das Verhältniß der theoretischen Wissenschaften zu dieser wirft. Die praktischen Wissenschaften schließen sich am engsten an die allgemeine Meinung an, weil die praktische Wirksamkeit, für welche sie arbeiten, in allen ihren Unternehmungen auf die ungewisse Zukunft eingehen und Meinung von ihr zulassen muß. Bald sind es mehr religiöse, bald mehr weltliche Meinungen, welche von den praktischen Wissenschaften berücksichtigt werden. Die theoretischen Wissenschaften schließen sich weniger eng an die allgemeine Meinung an, obwohl sie allen zu Grunde liegt. Denn früher haben wir uns in den Bedürfnissen unseres praktischen Lebens gebildet; da ist das gemeine Urtheil in uns entwickelt worden, welches wir mit dem Namen des gesunden Menschenverstandes zu bezeichnen pflegen, und aus diesen Anfängen sind wir allmälig zu den sichern Entscheidungen gekommen, welche wir gruppenweise zusammengestellt und nach allgemeinen Grundsätzen und Gesetzen unter einander befestigt unsere einzelnen Wissenschaften zu nennen pflegen. Diese können nun wohl, wie es zu geschehen pflegt, dazu kommen ihrer geringern Ursprünge sich zu schämen und sie zu vergessen; aber es wird Mittel geben sie an dieselben zu erinnern. Ein solches Mittel liegt darin, daß wir bedenken, wie alle unsere Wissenschaften, wie sehr sie auch von einander und vom praktischen Leben sich absondern mögen, doch immer mit dem Ganzen unseres Lebens, mit den Meinungen unserer Kindheit und mit den Meinungen unserer männlichen Jahre in Verbindung bleiben. Die sichern Elemente unserer Bildung, welche wir als Ergebnisse einer gereiften Erfahrung und eines gereiften Nachdenkens mit dem Namen der Wissenschaften schmücken, mögen nun wohl Ursache haben von dem Troß der Meinungen sich abzusondern, damit sie nicht in ihre Schwankungen gezogen werden; aber sie sollen darüber doch nicht verkennen, wie sie dem Ganzen unseres vernünftigen Lebens, unserer vernünftigen Bildung angehören. Wenn sie dessen eingedenk bleiben, werden sie auch ihren wechselseitigen Verkehr unter einander, in welche sie die Gesammtheit

ihrer Bildung und unseres Lebens bringt, nicht übersehen können Hierbei kommen aber ihre gegenseitigen Beziehungen, welche an ihren Grenzen liegen, in Frage. Die Gesammtheit unseres Lebens begeht gleichsam die Grenzen der einzelnen Wissenschaften, das zweifelhafte Gebiet, wo ihre Wirkungen sich mischen. Dieses Gebiet ist noch streitig, auf ihm ist noch keine der einzelnen Wissenschaften zu einer sichern Entscheidung gekommen; es gehört weder der einen noch der andern Wissenschaft an; es kann nur der Meinung zufallen. Wer diesen noch schwankenden Grenzverkehr unter den einzelnen Wissenschaften übersehen wollte, der würde sich des Blickes in den besten Theil des wissenschaftlichen Lebens berauben; denn hier liegen die Meinungen, welche noch in die Wissenschaften gezogen, durch deren Entscheidung die Gebiete der Wissenschaften ausgedehnt werden sollen. Wenn nun aber auch eine einzelne Wissenschaft, welche ihr Wissen zu wahren sucht, ihre Grenzen nicht unbeachtet lassen kann, so wird sie zunächst doch nur eine Seite der Meinungen gewahren, mit welchen ihre Forschungen in nächster Berührung stehn. Sollte sie nun eine Wissenschaft sein, welche der weltlichen Richtung unserer Ueberzeugungen vorherschend sich anschließt, so wird es ihr noch immer scheinen können, als hätte sie mit den religiösen Ueberzeugungen keine wesentliche Gemeinschaft. Nehmen wir dagegen eine Wissenschaft, welche nicht blos einzelne Gebiete, sondern das Ganze des menschlichen Forschens überdenkt, welche daher auch nothwendig die Grenzen aller Wissenschaften unter einander und die streitigen Meinungen über sie in ihre Ueberlegungen zieht, so werden wir von ihr nicht zugeben können, daß sie ihre Beziehungen zu dem Ganzen unserer Meinungen und mithin auch zu der religiösen Richtung unserer Meinungen verleugnen dürfe, ohne ihre Bestimmung außer Augen zu setzen. Und eine solche Wissenschaft, so meine ich, ist die Philosophie.

Die Nothwendigkeit einer solchen Wissenschaft sollte wohl in unsern Zeiten am wenigsten verkannt werden, wo wir der Gefahr schon nahe gerückt sind, daß uns die Massen unsrer Kennt-

nisse überwältigen. Wenn sich alles mehr und mehr in einzelne Fächer der Wissenschaften theilt und diese Fächer wieder in kleinere Fächer sich spalten, wenn an die Stelle der zusammenhaltenden Einsicht die Specialität eines verengten Gesichtskreises, die Virtuosität in einer beschränkten Sphäre der Untersuchung sich vordrängt, wenn wir anstatt uns zu sammeln die Massen der Kenntnisse immer mehr sich zerstreuen lassen, dann darf man wohl der Frage nicht ausweichen, wem die Anhäufung des wissenschaftlichen Stoffes dient, welchen niemand zu umfassen weiß. Damit nicht alles in eine unübersehliche Breite wachse, sind uns für unsern wissenschaftlichen Unterricht ordnende Gesichtspunkte nöthig, welche Zusammenhang, Form und Licht in das Ganze bringen, welche von der Menge der Mittel den Zweck unterscheiden lassen und die Masse der Materien zur Uebersicht bringen. In der Anarchie der Wissenschaften müssen wir eine leitende Einheit der Wissenschaft suchen. Es ist zuweilen geschehen, daß eine einzelne Wissenschaft diese leitende Einheit abzugeben gesucht hat, und nicht ohne scheinbare Erfolge sind diese Versuche gewesen. So hatte es vor Zeiten die Theologie unternommen die Herrschaft über die Wissenschaften zu führen, weil nur die übernatürliche Offenbarung uns in alle Wahrheit leiten könne, und noch nicht ganz sind ihre Ansprüche hierauf verschollen. So hat auch wohl die Naturwissenschaft in uns näher liegenden Zeiten es darauf angelegt alles wissenschaftliche Urtheil in ihr Gebiet zu ziehn, weil sie allein exactes Wissen gewähre, weil alles Natur sei und die Vernunft nur eine umgewandelte oder gesteigerte Natur. Aber die Gefahren in diesen Anmaßungen einzelner Wissenschaften, zunächst für die übrigen Wissenschaften, alsdann aber auch zurückfallend für sie selbst, werden sich auch nicht leicht verkennen lassen. Die leitenden, zusammenhaltenden Gesichtspunkte für alle Wissenschaften kann nur die Wissenschaft abgeben, welche die Gründe aller Wissenschaften, ihre Grundsätze und Methoden prüft. Einer solchen Prüfung unterzieht sich die Philosophie. Sie darf dabei von keiner Voraussetzung ausgehn, weder davon, daß wir alle unsere Erkenntnisse

nur der Natur, noch daß wir die Erkenntniß der echten Wahrheit nur der Offenbarung verdanken. Nur durch ihre Voraussetzungslosigkeit ist sie fähig die allgemeinen Angelegenheiten der Wissenschaft in die Hand zu nehmen ohne sie ihrer Freiheit zu berauben, weil ihre Freiheit nur auf ihrer Voraussetzungslosigkeit beruht und ihrem gründlichen Zweifel, der nur den Gründen der Vernunft weicht. Eine solche Wissenschaft daher müssen wir suchen, wenn nicht unser wissenschaftliches Leben in eine Masse zusammenhangsloser Kenntnisse ohne Uebersicht sich zerstreuen soll, eine Wissenschaft, welche die Gründe aller Erkenntnisse untersucht ohne irgend etwas als wissenschaftlich ausgemacht und gewiß vorauszusetzen; in diesen allgemeinen Gründen wird sie auch die Verbindung und das Verhältniß der einzelnen Wissenschaften zu erforschen haben. Seit lange haben wir eine solche Wissenschaft gesucht und sie mit dem Namen der Philosophie bezeichnet.

Die Voraussetzungslosigkeit, welche wir für die Philosophie fordern, darf aber nicht unrichtig gedeutet werden. Sie würde nur in Zügellossigkeit ausarten und in einer tyrannischen Oberherrschaft der Philosophie über die übrigen Wissenschaften, welche an die allgemeine Bildung der Menschen und ihre Voraussetzungen sich anschließen, würde eine neue Gefahr uns erwachsen, wenn der philosophischen Untersuchung nach den letzten Gründen des Erkennens nicht auch die richtige Einsicht in das Verhältniß des wissenschaftlichen Denkens zu den übrigen Zweigen unserer vernünftigen Bildung zur Seite gestellt würde. Die Philosophie darf eben so wenig, wie die andern Wissenschaften ihres niedern Ursprungs sich schämen oder ihn vergessen. Dieser Gefahr glauben wir vorgebaut zu haben durch unsere Verweisungen darauf, daß alle Wissenschaft aus der allgemeinen Meinung hervorgegangen ist. Nicht allein die Theologie, sondern auch andere einzelne Wissenschaften haben über den Stolz der Philosophen geklagt; zu ihm lassen sie sich verleiten, wenn sie des gemeinschaftlichen Ursprungs aller Wissenschaften uneingedenk alle übrigen Wissenschaften unter ihre Entscheidung bringen möchten, weil

sie im Besitz der leitenden Grundsätze und Methoden für die wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt sich wissen. Wenn dagegen die rechte Philosophie zu Stande kommt, so wird ihr auch die rechte Selbsterkenntniß von den Gründen, auf welchen sie beruht, nicht fehlen und sie wird den Ursprung aller menschlichen Erkenntniß nicht übersehen können. Dann wird sie sich weder gegen die einzelnen Wissenschaften, noch gegen die übrigen Elemente der vernünftigen Bildung überheben können; sie wird ihnen allen ihr Recht zugestehn neben ihr in freier und selbständiger Entwicklung zu bestehen. Denn sie wird einsehn, daß sie, wie alle menschliche Wissenschaft unter der Begünstigung einer schon weit vorgeschrittenen Bildung der Vernunft, welche wieder durch die Natur begünstigt wurde, emporgewachsen ist. Der Zweifel, durch welchen sie sich von allen Voraussetzungen loszumachen sucht, wird alsdann nicht zu der Zuchtlosigkeit fortschreiten, die alles verneinen, alles von vorn beginnen will; sondern er wird sich in den Schranken einer gemäßigten Kritik des Bestehenden halten, von der unvermeidlichen, der sittlichen Bildung unumgänglichen Voraussetzung aus, daß in dieser Bildungsstufe, welche zur Grundlage aller unserer Bestrebungen dient, zwar eine Masse des Krankhaften sich finden mag, daß sie aber doch der Hauptsache nach gesund ist. Gott hat sie gewollt; die Natur leitet uns; hier stehen wir; diesen Standpunkt müssen wir zum Grunde unserer Fortschritte machen. Auch der philosophische Standpunkt kann dieser Voraussetzung nicht ungetreu werden; der philosophische Zweifel kann die Elemente unserer Bildungsstufe einer Prüfung unterwerfen, darf aber nicht ihr Wesen angreifen. Wenn wir ihn in diesen Schranken halten, dann gewinnen wir zweierlei. Das erste ist eine billige Schätzung der andern Bildungselemente außer der Philosophie, auch der andern nichtphilosophischen Wissenschaften. Wir werden annehmen dürfen und müssen, daß sie etwas Gesundes in sich enthalten. Sie prüfen nicht alles so genau, so aus dem Grunde, wie die Philosophie; aber sie haben doch denselben Grund mit der Philosophie gemein, ja werden

selbst Gründe philosophischer Untersuchungen. Sie berufen sich alle auf den gesunden Menschenverstand, auf seine Grundsätze, Voraussetzungen, Verfahrungsweisen. Das ist eine Schätzung in Bausch und Bogen; aber den praktischen Menschen nothwendig und heilsam. Das andere, was wir durch die Mäßigung des philosophischen Zweifels gewinnen, ist eine bescheidene Philosophie, welche mit dem Ganzen des vernünftigen Lebens sich in Frieden erhalten kann, weil sie auch den andern Mächten unserer Bildung ihr gesundes Gedeihen gestattet. Mit einer Philosophie, welche den andern Zweigen der Bildung nur unter der Bedingung, daß sie dazu ihre Genehmigung gegeben, gestatten wollte sich für gesund und vernünftig zu halten, würden diese sich nicht vertragen können; sie müssen eine Philosophie fordern, welche sie von vornherein gelten läßt, weil sie Elemente unserer Bildungsstufe sind. Die Bescheidenheit einer solchen Wissenschaft wird sich aber alsdann auch darin erweisen, daß sie die andern Mächte des sittlichen Lebens zu der Ueberwachung ihrer Bestrebungen zuläßt. Die Königin der Wissenschaften wird hierzu nicht zu stolz sich dünken. Der Philosoph kann sich irren; die Philosophie in ihrer Entwickelung kann einseitige Bahnen einschlagen. Dann bedarf sie eines Maßstabes der äußern Prüfung, weil sie den rechten Maßstab in ihrem Innern verloren hat. Der gesunde Menschenverstand, die allgemeine Meinung des Bildungsstandes, auf welcher wir stehen, giebt diese überwachende Macht ab, welche die Philosophie vor excentrischen Lehren bewahren kann.

So zwingt uns der Begriff der Philosophie ihre äußern Verhältnisse zu den andern Mächten der Geschichte, zu den Mächten der Gesammtcultur in Acht zu nehmen. Die Philosophie können wir als die allgemeine Wissenschaft betrachten, weil sie die allgemeinen Gründe und Verfahrungsweisen aller Wissenschaften erforscht und dadurch die leitenden Gesichtspunkte für jede wissenschaftliche Untersuchung in ihrer Gewalt hat. Sie würde aber ihre Grenzen überschreiten und sich selbst verkennen, wenn sie sich für berechtigt hielte über alles Einzelne ihre Entscheidung zu

geben. Die einzelnen Wissenschaften haben sich beständig neben der allgemeinen Wissenschaft behauptet und werden sich neben ihr behaupten, so lange wir der Führung der Natur, unserm Instinct, unserm Tact für das Wahre, dem Zeugnisse unserer Sinne noch eben so sehr vertrauen müssen, als den tiefern Forschungen der Vernunft, welche nur auf die Einsicht in die letzten Gründe hört. So wie die einzelnen Wissenschaften neben der Philosophie sich behaupten, so nicht minder die Mächte des praktischen Lebens, Sitte der Familie und der Völker, Stat, Kirche, nützliche und schöne Kunst. Auch sie vertrauen der Natur nicht weniger als der Vernunft. Da stoßen wir überall auf Meinungen, welche noch nicht zu einer endgültigen wissenschaftlichen Entwicklung gebracht sind. Dem Verkehr mit ihnen kann sich die Philosophie nicht entziehn; die Wissenschaft muß auf sie eingehn, weil sie demselben Leben des Menschen angehört, in welchem sie forschen; weil sie aus ihnen ihre Nahrung, die Erweiterung ihrer Einsichten ziehen soll. Diesen Verkehr mit den Meinungen mögen die einzelnen Wissenschaften an einzelnen Punkten, nach besondern Seiten zu treiben; die Philosophie aber muß ihn im Ganzen und Großen unternehmen, weil sie das Ganze der Wissenschaft vertritt und über alle ihre Gebiete des Seins und des Lebens eine Uebersicht zu gewinnen strebt. Da wird es ihr nicht gestattet sein nur an die weltliche Richtung der Meinungen sich anzuschließen; auch ihre religiöse Richtung wird sie beachten müssen. Ein Streit mit beiden Richtungen der Meinung wird ihr wohl anstehn, weil sie das Ungenaue und Unrichtige in ihnen zu verbessern suchen muß; aber sie muß auch streben mit den übrigen Mächten des gebildeten Lebens sich in Frieden zu setzen, weil nur im Einklang mit ihnen ihre Entwicklung gedeiht; einen solchen Frieden kann sie gewinnen, wenn sie das Gesunde in der allgemeinen Meinung aufsucht.

Was uns so aus dem Begriff der Philosophie fließt, suchen wir noch durch einige Bemerkungen zu befestigen und zu ergänzen, welche ihre Erscheinungsweise oder einzelne Momente ihrer

Forschungen betreffen. Hierdurch wird auch denen, welche die Philosophie weniger aus ihrem Wesen, als aus ihrer Geschichte kennen, das von uns behauptete Verhältniß der Philosophie zur allgemeinen Meinung deutlich gemacht werden können.

Schon häufig ist der Philosophie das Schwankende in ihren Bewegungen zum Vorwurf gemacht worden. Hierin sollte doch wohl eine deutliche Hinweisung darauf liegen, daß sie mit der ganzen Masse der schwankenden Meinungen noch in einer engern Verbindung steht, als die Wissenschaften, welche eine ruhiger fortschreitende Entwicklung haben. Auch ist man in der Folgerung hieraus noch weiter gegangen; viele haben gemeint, die Philosophie wäre nur eine Reihe von Meinungen. Man hat aber Unrecht der Philosophie daraus einen Vorwurf zu machen, daß sie nicht beständig und ohne Schwanken wäre in ihrer fortschreitenden Entwicklung, es müßte denn sein, daß hierin der Vorwurf ausgedrückt sein sollte, welcher alle unsere menschlichen Dinge trifft. In wissenschaftlichen Untersuchungen vor Irrthümern und Schwankungen sich zu hüten, ist nicht eben schwer, wenn man alles Urtheil über die schwierigern Gründe ablehnt, nur auf die Erforschung der äußerlichen Erscheinung sich beschränkt oder nur die offenkundigsten, allgemeinsten Grundsätze für die Erscheinungswelt zu ihren nothwendigen Folgerungen heranzieht. Dies drückt aber die menschliche Wissenschaft auf das bescheidenste Maß ihrer Schwäche herab. Man lernt dann mit den Skeptikern sagen: wir wissen nur von Erscheinungen. Wenn man dagegen eine Wissenschaft will, welche für das gesammte Leben der Vernunft fruchtbar ist, dann werden bald die Schwierigkeiten der Aufgabe zu Tage treten und man wird gewahr werden, daß man auch etwas wagen muß, wagen muß, indem man mit den Gebieten der Meinung sich einläßt. Diesen Vorzug hat nun die Philosophie vor allen andern Wissenschaften, daß sie in alle Gebiete der Meinung eindringt, weil sie die Gründe der Erscheinungen, über welche jene ihre Muthmaßungen fassen, zu erforschen unternimmt. Da muß sie alle ihre Annahmen prüfen, ihre falschen

Vorurtheile widerlegen, das Gesunde in ihnen hervorziehn und darstellen. Man hat von der Philosophie gefordert, sie sollte dem Standpunkt der Zeit genügen, ihm seine wissenschaftliche Deutung geben, den Geist der Zeit ausdrücken; ich wüßte nicht zu sagen, wie das möglich wäre, ohne sich mit der gesammten, in Meinungen schwankenden Bildung der Zeit zu befassen. Wenn sie nun diesen Vorzug hat, so trägt sie auch seine Lasten. Sie wird nicht davon abkommen können mit allen Vorurtheilen zu ringen; die Narben, welche in solchen Kämpfen abfallen, werden auch sie treffen; es ist nicht rühmlich in solchen Wagnissen zu unterliegen, aber noch weniger rühmlich ist es den Kampf zu fliehen. Will die Philosophie ihre Zeit begreifen, so wird sie auch dem Wandel der Zeit sich hingeben müssen. Mehr als jede andere Wissenschaft ist sie gegen ihn empfindlich, weil sie mit der Gesammtheit der Meinungen sich einlassen muß und dabei auf das stärkste die nicht immer gemäßigte Macht der allgemeinen Meinung zu erfahren bekommt. Gegen diese Macht hat man den Skepticismus als Schild gebraucht; aber ihm huldigen heißt nur allen Erfolgen der Wissenschaft entsagen und um der Macht der Meinungen zu entgehn die Macht der Wissenschaft aufgeben.

Wir haben schon bemerkt, daß die moralischen Wissenschaften mit den religiösen Meinungen viele Berührungspunkte haben. Wenn die Philosophie das Ganze der Wissenschaften überblicken und vertreten soll, so wird sie den moralischen Wissenschaften nicht weniger als der Natur ihre Aufmerksamkeit zuwenden müssen und gewiß nach dieser Seite zu liegen ihre schönsten Aufgaben. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß in der Betrachtung des menschlichen Lebens tiefere Blicke in das Wesen der Dinge sich uns eröffnen, als in den Untersuchungen über die uns fremde Natur, und daß der Kern unseres wissenschaftlichen Lebens, die mächtigsten Beweggründe, welche Praxis und Theorie ergreifen, welche das Ganze unserer Cultur und ihres weltlichen und religiösen Glaubens beherschen, in sittlichen Schätzungen über Gutes und Böses sich regen. Von einer Philosophie, welche diese Seite

der Wissenschaft vernachlässigt, werden wir bei allem, was ihr sonst nachgerühmt werden möchte, nur sagen können, daß sie auf einseitige Bahnen gerathen ist. Bei den Entscheidungen über Gutes und Böses wird sich aber auch das Gesammtgewissen regen. Doch es ist auch nicht diese moralische Seite der Religion allein, was die Philosophie berührt, sondern die ganze Wendung des Geistes, welche in der Religion und in der Philosophie sich zu erkennen giebt, zeugt von der Verwandtschaft beider und bringt sie in fortwährende Verbindung. Wenn wir uns fragen, warum wir in unser sittliches Leben unsere Religion verflechten, so werden wir die Antwort erhalten, daß wir nicht anders können, als bei unsern vergänglichen und schwachen Werken auch der Zukunft gedenken, welche ihnen erst ihre Krone, ihren Zweck, ihren Lohn bringen soll, daß diese Werke auch an unser Gewissen uns mahnen und uns in ihm ein Gebot vernehmen lassen, welches den Grund unserer sittlichen Verpflichtung abgiebt; also Zweck und Grund der Sittlichkeit lassen uns über die Zeit hinwegblicken, wenden unsere Gedanken auf das Ewige, welches sie stützt, welches die Verheißungen unseres Gemüths uns hoffen lassen, welches wir nicht erkennen als etwas schon Gegenwärtiges, sondern als ein künftig uns Vorbehaltenes nur ahnen. Diese Wendung auf das Ewige nimmt die Religion; mit zuversichtlichem Vertrauen spricht sich die allgemeine religiöse Meinung über Anfang und Ende der Dinge aus. Nicht mit derselben Zuversicht, denn der Wissenschaft geziemt auch der Zweifel, aber doch wendet auch die Philosophie ihre Gedanken dem Anfange und dem Ende der Dinge zu. Auf den letzten Zweck des Menschen und der Welt, auf das unsterbliche Leben der Vernunft hat sie immer Bedacht nehmen müssen, wenn sie auch den Ueberzeugungen, welche hierüber unter den Menschen verbreitet sind, nicht ungeprüft, nicht unbedingt ihren Beifall geben konnte. Den Anfang und den ersten Grund aller Dinge hat sie beständig bedacht, wiewohl auch darüber ihre Zweifel wach wurden, ob er erforscht werden könne. Dieselben Fragen also, über welche die Religion ihre Meinungen

ohne Bedenken festsetzt, werden auch von der Philosophie berathen, wenn auch mit Zurückhaltung, weil sie nicht anders kann, als alle Meinungen der Menschen prüfen, ehe sie ihnen beistimmt. Indem sie über das Ganze des menschlichen Wissens ihren Blick wirft, muß sie auch Anfang und Ende bedenken. Und wie nun ihre Zweifel ausschlagen mögen, über das Zeitliche hinaus ihre Gedanken zu strecken wird sie doch nicht aufgeben können; denn auf die Entdeckung ewiger Wahrheiten hat sie ihren Sinn gerichtet, und indem sie solche zu erforschen sucht in ihrem letzten Grunde, wird sie über das zeitliche Werden der Welt sich hinausgeführt sehn und begreifen müssen, daß sie nur in Gott ihren Grund haben können; daher mag es wohl geschehen, daß die Gedanken der Philosophen eine Scheu fassen können mit den populären religiösen Meinungen über Gott und göttliche Dinge sich einzulassen, weil diese nicht umhinkönnen anschaulicher Bilder sich zu bedienen, von der Genauigkeit wissenschaftlicher Untersuchungen kaum eine Ahnung haben und dennoch von der Heiligkeit ihres Gegenstandes durchdrungen die Unverletzlichkeit aller ihrer Bestandtheile und Verknüpfungen behaupten möchten; aber dem Kern dieser Meinungen werden sie doch immer wieder sich zuwenden müssen, weil sie denselben Kern der ewigen Wahrheit suchen, und je tiefer sie eingedrungen sind in das Bewußtsein ihrer eigenen Bestrebungen, um so mehr werden sie einsehn, daß dieselbe Richtung des Geistes, welcher sie folgen, auch in den religiösen Meinungen lebt. Wer dies erkannt hat, der wird sich alsdann auch nicht weigern in den Meinungen und Ahnungen der Religion Vorbildungen zu finden, welche in dem allgemeinen Culturgange der Menschen den wissenschaftlichen Entwicklungen der Philosophie vorarbeiten, dazu geeignet sind sie zu leiten und selbst zu überwachen. Religion und Philosophie haben das mit einander gemein, daß sie auf Sammlung des Geistes bringen, indem sie auf die Tiefe der Gründe zurückgehn, in welcher die Einheit ist. Wenn das bunte Spiel der Erscheinungen uns zerstreut, wenn unsere praktischen Bedürfnisse uns nach

allen Seiten in einen Wirwar der Geschäfte und der Meinungen verstricken, dann ist es Amt der Religion uns an das Eine zu mahnen, was Noth thut, an das Eine, was sichern Grund bietet; wenn die empirischen Kenntnisse, welche uns unser täglicher Verkehr bietet, welche in jedem Augenblicke Neues bringen, welche eine Menge der Wissenschaften uns eröffnen, unsere Gedanken nach allen zufällig sich darbietenden Seiten hinauslocken, dann ist es in gleicher Weise Amt der Philosophie uns an das Eine zu erinnern, welches in allen Kenntnissen gesucht werden soll, an das eine Gute, den Zweck des Lebens, an die eine Wahrheit, welche in allen Erscheinungen sich so verbirgt, wie verkündet, und von allen Wissenschaften gesucht werden soll. Dasselbe Amt, welches die Religion in der allgemeinen Meinung verwaltet, wird unter den Wissenschaften von der Religion vertreten.

Wir dürfen nicht besorgt sein durch ihre nahe Verwandtschaft mit der Religion die Philosophie abgehalten zu sehn mit den weltlichen Meinungen sich zu beschäftigen. Wie es nur eine krankhafte Religion ist, welche dem weltlichen Leben sich entfremdet, so würde es auch nur eine krankhafte Philosophie sein, welche über den Zweck die ewige Wahrheit zu erforschen die Mittel, welche zu unserm Zweck führen sollen, vergessen könnte. Durch die Welt hindurch sollen wir zu diesem Zweck gelangen; ihre Erscheinungen offenbaren uns die Wahrheit, wenn auch im Schein; in ihnen liegt die Wahrheit verborgen, welche wir suchen; in den weltlichen Meinungen reifen die Grundsätze, welche wir als Norm für die wissenschaftliche Forschung in der Philosophie zur Erkenntniß bringen sollen. Dies alles wird die rechte Philosophie anerkennen und deswegen der Mannigfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen und der Meinungen, welche sich ihr zuwenden, nicht weniger ihre Aufmerksamkeit schenken, als den Behauptungen der Religion. Sie hat alle Werke des Denkens, alle ihre Grundsätze und Methoden zu beachten; sie würde ihr Amt getreu zu verwalten sich nicht rühmen können, wenn sie die Vorurtheile nicht prüfte, welche in der Beurtheilung des Weltlaufs die Men-

schen leiten. So können wir sicher sein, daß die Philosophie durch ihre Neigung der ewigen Wahrheit sich zuzuwenden den weltlichen Dingen nicht entfremdet werden wird. Aber es wird dabei doch wahr bleiben, daß sie eine nähere Verwandtschaft zur religiösen, als zur weltlichen Richtung der Meinungen hat. Denn in den Erscheinungen der Welt sieht sie nur Anknüpfungspunkte für die Forschung; auf jede von ihnen sich einzulassen, das würde der Sammlung des Geistes, welche sie bezweckt, nur gefährlich werden können; das Stückwerk unserer Erfahrungen bietet ihr nur einen zu lockern Zusammenhang, als daß sie in ihm verweilend ihre Verständigung über die allgemeinen Zwecke der Wissenschaft mit Glück sollte betreiben können; sie geht daher nicht auf die Erklärung der Erscheinungen im Einzelnen aus, sondern erforscht nur die allgemeinen Grundsätze und Methoden ihrer Erklärung; die allgemeinen, leitenden Gesichtspunkte für alle Wissenschaften hervorzuheben muß sie sich begnügen, den einzelnen Wissenschaften aber es überlassen die Geschichte der Menschen und der Natur zu erforschen und auf sie die philosophischen Grundsätze und Methoden anzuwenden. Daher schließen die einzelnen, rein theoretischen Wissenschaften näher an die weltliche Richtung der Meinung sich an, während die Philosophie der religiösen Richtung der Meinung vorherschend ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Ihrer Aufgabe würde sie nicht genügen können, wenn sie nicht, gleich der Religion, auf den ersten Grund und den letzten Zweck aller Vernunft und aller Dinge vorzugsweise ihren Blick richtete; die Mitte des weltlichen Lebens, in welcher unser Standpunkt ist, wird sie darüber nicht vergessen dürfen.

Dies sind die Gründe, welche nach Untersuchung der Philosophie und ihrer Verhältnisse zu andern Zweigen unserer Bildung uns bestimmen müssen zu erwarten, daß die philosophischen Forschungen, in welchen unsere Wissenschaft geschichtlich sich entwickelt hat, immer die religiösen Meinungen vorzugsweise berücksichtigt haben werden. Wenn wir eine Philosophie annehmen dürften, welche um die Meinungen der Menschen sich nicht zu

kümmern hätte, der gemeinen Vorstellungsweise ganz abgesagt hätte, weil sie über den stolzen Bau ihres Systems aller Gemeinschaft mit den schwankenden Ueberlegungen der übrigen Menschen sich entschlagen könnte, so würden wir ihr zugestehn müssen, daß sie dem Einflusse der Religion entzogen wäre. Eine solche Philosophie aber finden wir in der Geschichte nirgends. Diese zeigt uns nur philosophische Systeme, welche unter den Meinungen der Menschen sich bilden. Eine Philosophie nun, welche den Bau des Systems erstrebt, ohne ihn vollenden zu können, mag sich vielleicht unbequem gebettet finden, wenn sie den Einflüssen der Meinungen sich ausgesetzt sieht, sie mag sich versucht sehn ihnen sich zu entziehn, weil sie unter ihnen irreleitende Vorurtheile erblickt, und in dieser Rücksicht werden wir ihre Freiheit ihr nicht schmälern wollen; aber sie würde sich und ihre Weise zu forschen verkennen, wenn sie nur diese ungünstige Seite ihres Verhältnisses zur Meinung bedenken wollte. Sie hat auch von den Begünstigungen zu sagen, unter welchen sie, von der Meinung geleitet, allmälig die Materialien zu ihrem Bau herbeischafft. Solche Begünstigungen werden der Philosophie auch von der religiösen Meinung kommen und nicht ungern und nur widerstrebend wird sie unter ihren Einflüssen sich bilden. Denn es wird ihr einleuchten, daß die Religion nicht blos ein falsches Vorurtheil ist, sondern ein unausbleibliches Ergebniß des Bildungsstandes einer geistigen Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit, das Gesammtgewissen dieses Bildungsstandes, und daß ihr in dieser Würde ein Einfluß auf die philosophischen Forschungen zusteht, weil diese selbst nur aus dem allgemeinen Bildungsstande der Zeit hervorgehen können. Einer forschenden, weiter strebenden Philosophie geziemt es nicht weder der herschenden Meinung blindlings sich zu ergeben, noch die herschende Meinung blindlings zu verwerfen. Sie hört auf ihre Rathschläge und prüft sie; sie geben ihrer Aufmerksamkeit die Richtung, aus ihnen zieht sie ihre Nahrung, von ihnen läßt sie sich warnen, wo eine voreilige Speculation sie von den Bahnen des gesunden Urtheils abziehn und

mit den nothwendigen Ueberzeugungen des praktischen Lebens in Widerspruch setzen könnte. Dies ist das richtige und gesunde Verhältniß der Philosophie zur gemeinen Meinung, eben so weit entfernt von dem Hochmuth einer Philosophie, welche nichts weiter gelten lassen will, als ihre Lehren, weil sie nichts weiter kennt, als was im Bereich der Schule überliefert wird, wie entfernt von der falschen Demuth, von dem Kleinmuth, welcher der Autorität des gesunden Menschenverstandes oder religiösen, ungeprüften und unverstandenen Satzungen unbedingt sich unterwirft. Im Blick auf dieses Verhältniß müssen wir der allgemeinen Meinung zugestehn, daß sie die Aufmerksamkeit und die Richtung der philosophischen Forschungen leitet und überwacht und daher auch auf ihren Charakter einen Einfluß gewinnt, ohne doch für ihre Entscheidungen eine endgültige Norm abzugeben. Daß aber dies die religiöse Richtung der allgemeinen Meinung besonders trifft, ist gezeigt worden. Die beiden entgegengesetzten Fehler, des Hochmuths und des Kleinmuths der Philosophie, sind in ihrer Geschichte nicht selten vorgekommen, ja sie sind zu Zeiten herschend geworden; wir werden aber nicht annehmen dürfen, daß sie den ganzen Verlauf ihrer Geschichte hätten beherschen können; denn auch die hochmüthige Philosophie wird in ihrem Streite mit der gemeinen Meinung abhängig bleiben von den allgemeinen Ueberzeugungen, gegen deren Uebermacht sich zu wehren sie nur unternimmt ohne doch dem Zuge der Zeit sich entziehn zu können, und die kleinmüthige Philosophie wird doch in ihren Gedanken sich nicht enthalten können der Autorität, welcher sie sich unterwirft, unmerklich ihre Deutungen nach wissenschaftlichen Beweggründen unterzuschieben.

Zweites Kapitel.

Die alten und die neuen Völker.

1. Durch die vorausgeschickten Betrachtungen werden wir darauf verwiesen worden sein, daß die Philosophie nur im Verkehr mit der allgemeinen Bildung und ihren Ueberzeugungen sich entwickeln kann. Ihre Geschichte ist als ein Theil der Culturgeschichte zu begreifen. Die Philosophie beherscht nicht die Bildung der Menschen, sie ist nur eins ihrer Erzeugnisse; sie ist nicht der einzige Zweck der Vernunft, welchem die übrigen Zweige der Cultur als Mittel sich unterordnen müßten, sie muß in andere Zwecke sich schicken, ihre Ueberzeugungen theilen und nur in verträglicher Gemeinschaft mit ihnen kann sie ihr gesundes Gedeihn finden. So hat die Philosophie durch den ganzen Lauf ihrer Geschichte sich gezeigt; unter den Einflüssen anderer Bildungselemente hat sie sich über sich selbst verständigt. Von dem Geiste des griechischen Volkes ist sie genährt worden; unter den Römern hat sie römische Denkweise gelernt; wenn die Juden, wenn die Araber Philosophie trieben, so ist es unter den Einflüssen ihrer geistigen Richtungen, auch ihrer religiösen Richtungen geschehn. Auch mit der Philosophie, welche die neuern europäischen Völker ausgebildet haben, wird es nicht anders beschaffen sein; der Charakter ihrer Philosophie wird unter den herschenden Einflüssen ihrer allgemeinen Denkweise sich gebildet haben.

Daher wenn wir den Charakter der neuern Philosophie bezeichnen wollen, können wir nicht anders, als wir müssen den Geist der neuern Bildung zu begreifen suchen. Dies ist nun

freilich eine Aufgabe, vor deren Schwierigkeit man zurückschrecken kann. Ihr suchen sich die zu entziehn, welche nichts über den Charakter der neuern Völker und der neuern Philosophie aussagen wollen, sondern sie nur die neuern Völker, die neuere Philosophie nennen. Damit geben sie nur eine Bestimmung über ihre Zeit; sie bezeichnet nur die leere Stelle für den Gedanken und das Wort, welche die Bildung der neuern Zeit im Gegensatz gegen die Bildung der alten Zeit charakterisiren sollten.

Der Schwierigkeit der Aufgabe, welche wir aufgestellt haben, sind wir uns im vollen Maße bewußt. Aber daß diese Aufgabe vorliegt für unsere wissenschaftliche Erkenntniß der Geschichte, daß wir sie nicht umgehen und mit einem leeren Worte verdecken dürfen, dies anzuerkennen und auszusprechen, davon darf uns die Schwierigkeit der Aufgabe nicht abschrecken. Der Ueberblick, welchen wir über die Geschichte der Menschheit gewonnen haben, wie beschränkt er auch sein möge, läßt uns zwei große Gruppen unterscheiden, welche wir vorläufig mit den Namen der alten und neuern Geschichte unterscheiden; ob die Geschichte des Mittelalters eine dritte wesentlich unterschiedene Gruppe bilde, können wir hier unentschieden lassen. Wir wissen es, daß die Eintheilung der Perioden unserer Geschichte, welche jene Gruppen bildet, von dem Standpunkte der Culturvölker, zu welchen wir selbst gehören, entnommen ist; denn ohne Zweifel würden die Chinesen, die Inder, die muhammedanischen Völker anders eintheilen, wenn sie Altes und Neues zu scheiden unternähmen, als wir es thun; aber wir halten uns von unserm Standpunkte aus für berechtigt unsere Eintheilung geltend zu machen, weil wir uns für die Culturvölker halten, welche die Geschichte der Menschheit überhaupt tragen, und wir haben hierauf auch wohl größere Ansprüche aufzuweisen, als die Völker, welche mehr in ihrer Nationalität sich abgeschlossen und ihren geistigen Blick weniger über die ganze Menschheit ausgedehnt haben, als wir. Aber wenn wir so die Geschichte unserer Cultur zum Mittelpunkt unserer Beurtheilung machen, so werden wir auch hierdurch um so dringender aufgefordert uns Rechen-

schaft darüber zu geben, warum wir von diesem Standpunkte aus die beiden Perioden der alten und der neuen Geschichte unterscheiden. Nicht willkürlich dürfen wir sie annehmen, sondern beide Zeitabschnitte müssen charakteristisch sich von einander unterscheiden und nicht blos in Beziehung auf uns müssen sie so sich unterscheiden, sondern in Beziehung auf die Geschichte der ganzen Menschheit; denn eben nur dies berechtigt uns unserer Eintheilung den Vorzug zu geben vor jeder andern, welche etwa die Chinesen oder die muhammedanischen Völker für richtig halten möchten. Wir müssen der Meinung sein, wenn wir unsere Eintheilung für die richtige halten, mit der alten Geschichte habe sich eine Periode in der Geschichte der Menschheit geschlossen und mit der neuen Geschichte eine andere Periode eröffnet, in welcher nun der Gang der Cultur wesentlich ein anderer geworden sei. Auf eine irgend wie zu treffende Bestimmung über die Art dieses Ganges dürfen wir nicht verzichten.

Wenn wir nach äußern Haltpunkten für unsere Eintheilungsweise uns umsehn, so bietet sich zunächst die Verschiedenheit der Völker dar, welche als Träger der alten und der neuen Cultur sich zeigen. In der neuern Geschichte treten andere Völker an die Stelle der alten. Nicht plötzlich, nicht mit einem Schlage, in der Entscheidung eines Krieges reißen diese Völker die Herrschaft an sich und unternehmen es die Leitung der Geschichte an ihre Macht zu knüpfen, sondern das Gesammtwesen der alten Welt zerfällt allmälig und die Erben der alten Welt bemächtigen sich bruchstückweise, so wie sie allmälig heranwachsen, der Güter, welche die absterbenden Völker der Vorzeit nicht mehr zusammenzuhalten wußten; aber es ist doch schnell genug die Umwandlung der Dinge vor sich gegangen, so daß uns gegenwärtig, wo unser Blick über diese Dinge sich zusammengezogen hat, die sogenannte Völkerwanderung wie ein einziger, abschneidender Act erscheinen kann, welcher die Zeiten mit einem Zuge getrennt habe. Mit ihr nimmt die politische Herrschaft eine andere Gestalt an, es tritt aber auch zugleich eine allmälige Mischung ein zwischen

den alten und neuen Besitzern der Macht, die Trümmer der alten Cultur gehen auf die neuen Völker über, welche aus dieser Mischung sich zu bilden begonnen hatten. Wie tief diese Mischung eingegriffen hat, kann man von der allmälig sich vollziehenden Umwandlung der Sprachen, der Gesetze, der Religion abnehmen, welche in verschiedenen Ländern und bei verwandten Stämmen nirgends in ganz gleicher, aber überall in ähnlicher Weise sich vollzogen hat. Es ist hierdurch eine Bewegung in die Geschichte der neuern Völker gekommen, welche Jahrhunderte lang ihren Fortgang gehabt hat und erst nach langer Zeit zu festern Ergebnissen gekommen ist. So haben sich die neuern Völker gebildet, jedes verschieden in seiner Art, aber alle zusammen die Träger der europäischen Cultur. Sie betrachten sich als Vertreter einer Civilisation, welche unter ihnen ihren Mittelpunkt hat, doch nicht blos das civile, das statsbürgerliche Leben, sondern allgemeinmenschliche Interessen vertritt, indem sie auch einen menschlichen Verkehr unter den Staten und den Gemeingütern aller Völker in Kunst, Wissenschaft und Sitten bewirken will. In dieser Gemeinschaft civilisirter Völker fordert jedes Volk Freiheit innerhalb seiner Grenzen zur Feststellung und Handhabung seiner Gesetze; es würde sich aber auch seines besten Theils für beraubt ansehn, wenn es nicht beitragen könnte zu den Fortschritten der Gesammtbildung. Unter diesen Völkern herscht ein Wetteifer in allen ihren Werken und eine allgemeine Meinung hat unter ihnen sich gebildet, nach welcher sie Werth und Unwerth ihrer Erzeugnisse zu schätzen wissen. Sie betrachten sich als eine Gruppe von Völkern, welche die Cultur der neuern Zeit trägt; aber den Kreis ihrer Gemeinschaft haben sie nicht abgeschlossen; ihre Civilisation wollen sie auch nach außen verbreiten. So haben die neuern Völker sich gebildet und erhalten; die Bildung der alten Völker haben sie auf sich zu übertragen gesucht; aber sie unterscheiden sich von ihnen durch eine ihnen eigne Art der Bildung und diesen Unterschied zu bestimmen, darauf wird es ankommen, wenn man den Charakter der neuern Geschichte bezeichnen will.

2. Nicht leicht wird man hierbei einen Umstand übersehen können, welcher in mehr als einer Rücksicht der Betrachtung sich aufdrängt. Völker haben bisher immer als Träger der menschlichen Geschichte sich erwiesen. Ihre Entstehung ist von räthselhaftem Ursprung, der vor aller beglaubigten Geschichte liegt; denn beglaubigende Urkunden setzen Sprache und Schrift und also auch schon Völker voraus. Genug wir finden Völker vor; das Band unter ihnen geben Gemeingüter ab, welche von Vätern auf Kinder sich vererbt haben seit unvordenklichen Zeiten. Gemeinsamkeit der Abstammung mag den ersten Grund zu ihrer Gemeinschaft gelegt haben; aber seit langer Zeit haben sich die Stämme gemischt; an Reinheit des Blutes wäre bei keinem großen Volke zu denken. Gemeinsamkeit des Vaterlandes, eines lange gepflegten, erworbenen und vertheidigten Besitzes giebt ein stärkeres Band ab; aber wir sehen auch Völker ihre Stätte wechseln, Colonien gründen und zuletzt die Fremde eine neue Heimath werden. Viel zäher, als der äußere Besitz, die Scholle des Bodens, hält die Menschen die innere Gemeinschaft angeerbter Güter zusammen, die Gemeinschaft der Sprache, der Sitten, wohl auch der Religion. Aber auch diese Gemeinschaft scheint nicht ohne Wechsel zu sein; selbst die Sprachen, an welche die Gemeinschaft innerer Güter sich knüpft, können sich ändern ohne die Bande der Volksgemeinschaft aufzulösen. Es mag mehr ein Zusammenhang von Gemeingütern sein, als ein besonderes Gemeingut, worauf die Einheit eines Volkes beruht. Hieran erinnern uns besonders die Uebergangszeiten aus der alten in die neuere Geschichte. In ihnen vollziehen sich Mischungen, Umwandlungen der Sprachen, der Sitten, ohne daß man sagen könnte, die schon früher bestehenden Völker hätten aufgehört zu sein. Die alten Völker, welche früher die Cultur trugen, verschwinden allmälig, ihre Sprache und ihre Sitten werden zum Theil von den neuern Völkern übernommen, indem sie sich mit den alten Völkern mischen; sie stellen nun eine mit neuen Bestandtheilen befruchtete Mischung dar. In ihrem Verhältniß zu den alten haben wir die neuern

Völker als Mischvölker zu betrachten. Zwar nicht in ganz gleichem Grade hat sich diese Mischung bei ihnen vollzogen; einige von ihnen haben mehr den ursprünglichen Charakter ihrer ursprünglichen Volksthümlichkeit bewahrt, wobei uns besonders die Reinheit unseres eigenen deutschen Volkes als Beispiel zu bedenken nahe liegt; aber völlig der Mischung der Sitten, der Sprachen, der Denkweise, der Religion sich zu entziehn, ist ihnen doch auch nicht beschieden gewesen. Ihre größere Freiheit von der unwillkürlich vollzogenen Mischung scheint ihnen nur die Aufgabe um so näher gelegt zu haben mit bewußtem Fleiße von der Bildung der Alten das Gute sich anzueignen und den Unterschied zwischen alter und neuer Bildung in historischer Forschung sich zu veranschaulichen. Die alten Völker werden wir nun zwar nicht als reine Urvölker zu betrachten haben; denn auch in der alten Geschichte begegnen uns Spuren von der Umwandlung der Sprachen und Sitten, in welcher neue Völker sich bilden; aber in der urkundlich und in fortlaufender Ueberlieferung beglaubigten Geschichte vertreten uns die alten Völker die erste Völkerschicht, auf deren Boden die neuern Mischvölker sich erhoben haben.

Dieser Unterschied zwischen alten und neuen Völkern giebt für sich noch nichts Charakteristisches zur Bezeichnung ihrer Bildung ab; aber ohne Einfluß auf das Innere ihrer Entwicklung wird er wohl nicht geblieben sein. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Völker, welche die Fähigkeit gezeigt haben sehr verschiedene Bestandtheile in sich zu verschmelzen, eine viel weniger spröde Volksthümlichkeit zeigen werden, als Völker eines weniger gemischten Ursprungs, daß sie dagegen eine größere Empfänglichkeit haben werden für das allen Menschen Gemeinschaftliche und eine größere Neigung alles sich anzueignen, was von Nützlichem und Gutem bei andern Völkern erzeugt worden ist. Vergleichen wir in dieser Beziehung die alten und die neuern Völker mit einander, so zeigt sich ein großer Unterschied. Schon zwischen Griechen und Römern läßt er sich erkennen. Jene hatten kein an Bildung ihnen gleichstehendes Volk sich zur Seite; andere Völker,

mit welchen sie zu verkehren hatten, betrachteten sie durchschnittlich nur als Barbaren. Diese, schon sonst geneigt andere Völkerbestandtheile in ihr Weltreich zu ziehen, als sie mit der griechischen Cultur bekannter wurden, konnten sie ihrem Einflusse nicht widerstehn; sie mußten ihrer Künste, ihrer Sprache, ihrer Literatur sich zu bemeistern suchen. Es ist hierin ein natürlicher Fortschritt in der Fortpflanzung der Culturelemente. Die Spätergekommenen müssen das Früherentwickelte sich anzueignen suchen, daß es nicht verloren gehe. Wie viel größer ist nun aber die Empfänglichkeit der neuern Völker für das Fremde geworden? Nicht nur die Waaren der ganzen Erde stapeln wir bei uns auf, sondern auch die Sprachen, die Sagen, die Kunst, die Geschichte aller Völker suchen wir uns anzueignen; jedem kleinen Liede armer, roher, verkommener Völker lauschen wir; ihren Sprachen, wie wenig uns auch von ihnen zugekommen sein mag, streben wir ihre Eigenthümlichkeit abzuhören; es sind da nicht allein die mächtigen Formen einer überwältigenden Cultur, welche uns unsere Aufmerksamkeit abzwingen, das Kleinste, das Unscheinbarste reizt unsern Trieb, weil wir aus ihm einen verborgenen Laut der menschlichen Natur herausfinden möchten. Wie viel umfassender und tiefer sind die Bestrebungen der Neuern in die Werke, in den Geist anderer Völker eingedrungen, als was wir von den alten Völkern über fremde Cultur berichten hören. Von den großen Heldengedichten der Iberer, welche die Alten kannten, von den langen Schriften der orientalischen Völker, von welchen sie uns erzählen, haben sie nichts für so merkwürdig gehalten, daß sie es ihrer allgemeinen Kenntniß hätten einverleiben mögen. Fremde Völker pflegten sie zu unterjochen; sie zogen aus ihnen ihre Sklaven, sie ergänzten aus ihnen ihre Heere; es war ihnen aber zu gering über ihre Sprache und ihre Bildung sich zu unterrichten. Wir pflegen sie als Vertreter der Humanität zu betrachten; für uns sind ihre Werke Gegenstände, an welchen wir unsere Kenntniß des Menschlichen erweitern und erfrischen können,

aber in sich selbst zeigen sie uns mehr das Bild einer in sich verschlossenen und abgerundeten Nationalität, als das Muster einer Denkweise, welche das Menschliche in jeder Gestalt zu verstehn und zu achten weiß.

Mit der Wahrnehmung dieses Unterschiedes drängt sich eine andere Bemerkung auf, welche einen damit zusammenhängenden Unterschied betrifft. Dazu daß wir das Menschliche in andern Völkern in einem viel höhern Grade verstehen und achten gelernt haben, als die alten Völker, hat ohne Zweifel beigetragen, daß es eine Mehrheit von Völkern ist, welche aus dem Zerfallen des alten Römerreiches hervorgegangen jetzt die Cultur beherscht. Unter ihnen ist es wohl zuweilen vorgekommen, daß ehrgeizige Pläne den Gedanken eines Universalreiches faßten, aber immer wieder hat sich unter ihnen der Gedanke hergestellt, daß nur ein Gleichgewicht der Mächte, wie schwankend es auch sein möchte, für ihre Lage passend wäre. Dies mußte uns dazu führen die Sitten und Eigenheiten der mit uns lebenden Völker fleißig zu beachten und ohne Unterschied der Nation auf die Gemeinschaft der Menschen und auf das Allgemeinmenschliche den größten Werth zu legen. Eine Zahl von Völkern und Reichen arbeiten nun gemeinschaftlich an den Fortschritten der Bildung; es ist nicht ein Stat, welcher unsere Geschicke monarchisch zusammenfaßte, sondern eine Republik, ein Areopag von Staten hat sich in wechselnden Formen zusammengeschlossen um über unsere gemeinsamen Angelegenheiten zu beschließen. Die Zahl der Völker und Staten, welche eine entscheidende Stimme abgeben können, ist auch nicht abgeschlossen; zuweilen erlöscht eine Stimme oder ruht; andere Stimmen treten ein; Colonien unserer europäischen Völker haben schon ein selbständiges Leben begonnen, haben Macht und Bedeutung im Völkerrathe gewonnen; Völker, die bisher unserer Civilisation fremd schienen, sind ihr allmälig näher getreten. Würden wir es wagen dürfen, würden wir es mit der Menschlichkeit der wir uns rühmen, für verträglich halten sie von unserm Völker- und Statenbunde auszuschließen? Seine beweglichen Formen

scheinen Raum genug zu bieten immer noch neue Elemente zu organischer Verbindung sich anzueignen. Anders ist der Gang der alten Geschichte gewesen. Auch in ihr haben die Herrschaften gewechselt, aber die Fortschritte der Bildung sind immer in der Hand eines States gewesen. Nachdem von Asien der Zug der Cultur nach Europa herübergekommen war, haben zuerst die Griechen, zuletzt die Römer die Hegemonie gehabt. Man könnte unsere Zeit mit dem schwankenden Gleichgewichte unter den Städten und Stämmen Griechenlands vergleichen; aber was damals die Dialekte einer und derselben Volkssprache waren, das sind jetzt die Sprachen vieler Völker geworden, was in den beschränkten Verhältnissen eines Volkes sich bewegte, das hat sich über das Ganze der gebildeten Menschheit verbreitet und mit der Größe der Ausdehnung hat sich auch der geistige Blick erweitert. An die Stelle einer durch Natur bedingten, abgeschlossenen Einheit der Völker ist eine bewegliche Vielheit der Völker getreten und unser vorwärts blickender Geist sieht für die Erweiterung dieser Zahl der Völker keine andere Naturgrenze, als die Grenze der ganzen Menschheit, weil wir uns bereit finden alle menschliche Bildung in den Kreis unserer Berechnungen zu ziehn.

Wenn wir nach diesen Bemerkungen uns umsehn nach unserer Aufgabe den charakteristischen Unterschied zwischen der neuern und der alten Geschichte zu bestimmen, so werden wir in dem Unternehmen ihn an örtlichen oder volksthümlichen Bezeichnungen festzuhalten nur mißglückte Versuche sehen können. Man hat den Völkerverband, in welchem wir leben, den europäischen, den romanisch-germanischen genannt. Abgesehen davon, daß diese Namen nur eine vorläufige Auskunft geben könnten, weil sie nur äußerliche Merkmale darbieten, zugestanden, daß sie vorläufige Haltpunkte für weitere Untersuchung abzugeben geeignet sind, weil sie über Schauplatz, Abstammung oder Zusammensetzung des neuen Völkerverbandes einiges aussagen, wird man doch eingestehen müssen, daß alles, was sie angeben, Beschränkungen in sich enthält, welche die Natur des Gegenstandes nicht duldet. Die

neuere Geschichte umfaßt die europäischen Völker freilich in einer ganz andern und viel vollständigern Weise, als die alte Geschichte wenn man aber die in der neuern Geschichte herschenden europäische Völker nennt, so bezeichnet dieser Name doch nur die Wohnsitze, von welchen sie ausgegangen sind und den Hauptschauplatz ihrer Geschichte, aber nicht die Bildung, welche sie charakterisirt, welche sie schon weit über Europa hinausgetragen haben. Noch weniger genügt es, wenn man sie romanisch=germanische Völker nennt; man erinnert dadurch nur an die Mischung ihrer Bestandtheile und nicht einmal vollständig wird diese durch den Namen angegeben; auch andere Bestandtheile, celtische und slavische besonders, dürften der Betrachtung werth sein; wenn wir aber über den einheitlichen Charakter in der neuern Geschichte uns unterrichten wollen, so müssen wir fragen, welches Band es bewirkt habe, daß Germanen und Völker anderer Zunge in Mischung mit einander getreten sind und eine gemeinsame Geschichte gehabt haben. Kaum würde ich es für nöthig halten noch einen dritten Namen zu erwähnen, wenn nicht die gute und patriotische Meinung, welche in ihm sich auszusprechen schien, ihm manche Stimme gewonnen hätte. Man hat das Zusammenhaltende in der neuern Geschichte in dem deutschen Geiste gesucht, welcher durch sie hindurchginge, und von einem deutschen Reiche gesprochen, welches in der neuern Zeit an die Stelle des alten römischen Reiches getreten wäre zur Leitung der menschlichen Geschicke. Fast klingt es wie eine Satire, wenn man das, was nirgends zusammenhalten will, was wie ein spaltender Keil sich hineintrieb in den äußern Verband des alten States und bisher immer wieder eine sich und anderes spaltende und auseinanderhaltende Rolle gespielt hat, die innere Einheit der neuern Völker vertreten lassen will. Gewiß wird man sagen müssen, daß die guten Wünsche, welche in dieser Auffassungsweise liegen mögen, von der bisherigen Geschichte wenig vertreten werden. Auf einer Analogie zwischen alter und neuer Geschichte beruht sie, aber der Punkt der Vergleichung ist falsch gegriffen. Die neuere Geschichte bietet eben nicht mehr eine solche Folge der

Völker und der Reiche dar, in welcher das eine nach dem andern die leitende Rolle in dem Fortgang der Dinge zu spielen hätte. Wir Deutsche haben eine Zeit lang eine vorherschende Macht in der politischen Geschichte gehabt; wir sind seit Jahrhunderten nicht mehr in ihrem Besitz; wir sollten weise genug sein sie nicht zu begehren. Die Leitung der geistigen Bildung, auf welche es uns ankommt, ist von der Leitung der politischen Dinge verschieden; sie hat sich über eine Menge der Völker verbreitet; sie in die Macht eines politischen Reiches legen zu wollen, das würde heißen ihrer Freiheit die äußersten Gefahren bereiten. Einem jeden Volke gebürt es seinen Stat, sein Reich zu gründen und in ihm seine Autonomie zu bewahren; aber der politischen Herrschaft sind längst die Zügel in der Leitung der Cultur entwunden und die neuere Geschichte hat es nur klarer und immer klarer heraustreten lassen, daß keine politische Macht und kein einzelnes Volk den Gang der Bildung zu beherschen vermag, daß daher auch die politische Geschichte weit davon entfernt ist die ganze Geschichte oder auch nur den innern Kern der Geschichte uns zeigen zu können.

3. Dies thut uns einen neuen Unterschied zwischen den alten und neuern Völkern auf. Jenen ist das politische Leben nicht viel weniger als alles. In menschlicher Freiheit leben, das heißt den Griechen und Römern Muße haben von den gemeinen, handwerksmäßigen, banausischen Werken, welche nur dem Bedürfniß fröhnen, nur dem Sklaven, nicht dem freien Mann geziemen, nicht dem Guten und Schönen, sondern nur dem Nothwendigen angehören, um dagegen den öffentlichen Angelegenheiten des Stats sich widmen zu können. Mit dem State ist ihnen alles verflochten, was dem menschlichen Leben seine Würde giebt, die Feste der Kunst, die Feste der Religion. Wir wollen nicht übertreiben; daß auch bei den Alten im Innern der Einzelnen, der Familien, in dem Nachdenken der Wissenschaft, in den Werken der schönen Kunst und der privaten Tugend noch ein geweihtes Plätzchen für Gutes und Schönes übrig blieb, welches dem politischen Leben

sich entzog, dafür hatte die menschliche Natur gesorgt, welche den Menschen nicht im Statsbürger untergehen ließ; aber die allgemeine Meinung bei den Alten, sie entschied sich dafür, daß die wahre Tugend des Mannes die Tugend des Bürgers sei, daß nichts über den patriotischen Gemeinsinn gehe, alle Kunst und Wissenschaft, alle Liebe und Lust dem Schmucke und Ruhme des Vaterlandes geopfert werden solle. Daher gelten die Sklaven als solche nur für nothwendige Werkzeuge; daher konnte der Werth der Weiber nur da anerkannt werden, wo ihre politische Bedeutung, ihre patriotische Tugend glänzte; daher haben wir bei Griechen und Römern eine ruhmwürdige Geschichtschreibung, aber nur der politischen Geschichte, nichts, was auf den Namen einer Geschichte der Cultur, der Wissenschaften oder der Künste nur von ferne Anspruch machen könnte. Mit Recht hat man gesagt, den Alten habe die Menschheit wenig gegolten gegen das Bürgerthum. Die alten Völker standen mit andern Völkern in einem natürlichen, beständig sich erneuernden Kriege, weil man nicht allein über Recht und Unrecht, sondern um die Herrschaft streiten mußte; ihre Kriege führten sie unmenschlicher, als es unter uns für erlaubt gilt; den Volksgenossen setzten sie die Barbaren entgegen; die Barbaren hielten sie für unfähig ihrer Natur nach ein freies und des Menschen würdiges Leben zu führen und selbst die erleuchtetsten Philosophen der Griechen haben geurtheilt, daß sie von Natur zu Sklaven bestimmt wären, daß die Jagd auf Sklaven ein gerechter Krieg genannt werden dürfte. Es ist nicht Egoismus, was in der Meinung dieser alten Menschen sich aussprach — wie hätte Egoismus zu patriotischen Thaten begeistern können? — es sind ihre Tugenden nicht bloß glänzende Laster; aber ihren Gemeinsinn hatten sie noch kaum über die Grenzen ihres Vaterlandes und ihres Volkes ausgedehnt, nur schwach war in ihnen die Menschenliebe, die Liebe der Feinde vertreten. Unter uns hat sich die Meinung geändert. Wir erkennen unsere Pflichten gegen Vaterland, Volk und Stat; aber wir kennen noch andere Pflichten außer diesen, ältere und heili-

gere Pflichten, weil sie nicht auf den angeerbten Gemeingütern der Nationalität, sondern auf der angebornen Natur der Menschen beruhn. Daher hat sich bei uns neben dem Gemeinsinn des Bürgerthums, ein anderer weiterer Gemeinsinn gestellt, der Gemeinsinn der Menschenliebe; in ihm verlangen wir nicht allein, daß wir unsere Sonderinteressen dem Wohle des Volkes oder des States, sondern auch daß der Stat seine Sonderinteressen dem Gemeinwesen der Menschheit, der Civilisation, der Cultur zu opfern wisse. In diesem Sinne ermahnt unser Gesammtgewissen alle unsere Staten. Unsere Religion, die christliche, rühmt sich Religion der Menschenliebe zu sein, wärend die alten Religionen insgesammt einen volksthümlichen, einen politischen Geist pflegten. Als Stellvertreterin des Gemeinwesens der ganzen Menschheit hat sich die Kirche aufgeworfen, die christliche Kirche, welche sich neben den Stat gestellt oder auch noch eine höhere Stellung in Anspruch genommen hat. Es läßt sich schwerlich verkennen, daß hierdurch ein großer Unterschied zwischen dem Gang der alten und der neuern Geschichte sich ergeben hat, wenn auch dahin gestellt bleiben sollte, ob hierin ein Fortschritt oder eine Ausartung der Menschen zu sehen sei. Wenn wir nun den Verlauf unserer Geschichte in unserm Gemeinwesen überblicken wollen, so können wir uns dabei nicht auf die politische Geschichte beschränken, wir müssen die Kirchengeschichte zuziehn und die Wandlungen der religiösen Meinung mit den Parteiungen, welche in ihr sich ergeben haben, fordern in einem nicht geringen Grade unsere Beachtung.

Freilich bringen nun auch diese Wandlungen und Parteiungen kein geringes Schwanken in die allgemeine Meinung über Stat und Kirche. Noch zu tief sehen wir uns in Streitigkeiten über diese Punkte verwickelt, als daß wir hoffen könnten durch einige allgemeine Betrachtungen eine einigermaßen zufrieden stellende Entscheidung über sie zu gewinnen. Wir ziehen es daher vor nur die Thatsachen reden zu lassen, welche am wenigsten der Mißdeutung unterworfen sein möchten. Die Aenderung der Ansichten über das Verhältniß der religiösen Angelegenheiten zum

Stat wird sich nicht leugnen lassen, wenn man alte und neue Geschichte vergleicht. Im Alterthum war die Religion überall eine Statssache, weil sie in einer nationalen Anschauungsweise sich gebildet hatte; sie hatte eine theokratische Färbung; in den Göttern verehrte man die Gründer und Erhalter des Stats, so wie auch wieder Gründer und Erhalter des Stats göttliche Verehrung erhielten; den Gesetzen wurde ein göttliches Ansehn beigemessen; die Orakel der Götter, von Gott gesandte Zeichen sollten den Rathlosen Rath ertheilen; die Heiligthümer des Volkes standen unter dem Schutze des Nationalgottes; um die Palladien der Städte scharte sich das Volk; in derselben Hand lagen geistliche und weltliche Macht; denn es gab kein höheres Ansehn als das Ansehn des weltlichen Arms, in welchem Heiliges und Unheiliges sich mischte. So war es im Allgemeinen bei den alten Völkern. Wenn das anders geworden ist bei uns, so müssen wir sagen, daß dies in einem natürlichen Verlauf, in Folge der veränderten Verhältnisse geschehen ist. Mit den neuern Völkern stand es anders, als mit den alten Völkern; nicht ein Volk vertrat unter ihnen den Lauf der Geschichte; es waren viele Völker dazu berufen die Heiligthümer der geistigen Bildung zu vertreten; ein Völkerbund hatte sich an die Stelle eines herschenden Volkes gestellt; durch ihre größere Empfänglichkeit für das Fremde, für das Verständniß ausländischer Sprache und Sitte mußten die neuern Völker daran sich gemahnt sehen, daß nicht in dem Schoße des einen Volkes allein die geistigen Bedürfnisse der Menschheit ihre Befriedigung finden und der Wille Gottes sich offenbart und so wie diese Offenbarung als ein Gemeingut aller Völker sich erkennen ließ, so mußte auch die Ueberzeugung reifen, daß die Leitung der Menschen zu ihrem Heile nicht unter der Herrschaft eines Volkes und seines States stehen könne. Unter den streitigen Ansichten, welche noch immer über den Stat herschen, ist doch auch immer deutlicher der Gesichtspunkt hervorgehoben worden, daß jede politische Einheit einen nationalen Kern in sich tragen müsse. Nicht ein beliebiger Vertrag führt Menschen, von

welcher Art und Bildung sie auch sein mögen, zu einem sichern, allen Stürmen trotzenden Verbande zusammen; aus der Natur der Dinge, wie sie in einem geschichtlichem Verlauf in der Völkerbildung sich verräth, müssen solche Vereinigungen hervorgehn, welche ein lange dauerndes Leben haben sollen; nur eine solche Vereinigung kann Staten erzeugen, welche in die Geschicke der Menschheit mit voller Thatkraft eingreifen. Wo aber solche nationalen Vereinigungen sich finden, da suchen sie auch einen Stat zum Schutz ihrer Gemeingüter zu bilden. Je weiter aber der Gesichtskreis der Menschen sich ausdehnt, um so klarer muß es auch einleuchten, daß der Kreis der menschlichen Cultur größer ist, als daß er von einem State umfaßt werden könnte. Diese Ausdehnung des Gesichtskreises hat nun die neuere Geschichte gebracht und daher hat auch in ihr, wie früher bemerkt, jedes Bestreben ein Universalreich zu gründen an der Macht dtr Verhältnisse sich gebrochen und je mehr im Verlauf der Zeiten die einzelnen Nationalitäten der neuern Geschichte sich zusammengezogen haben zu großen Staten und Statenverbänden, um so mehr hat die Meinung sich befestigt, daß ihre Aufgabe nicht sei das Ganze der Menschheit zu beherschen, sondern ihrem Volke in seinem Kreise einen sichern Verband für seine innere Ordnung und seine Wirksamkeit nach außen zu geben. Dadurch aber, daß dieses eingesehen worden, hat sich die Gemeinschaft der neuern Völker unter einander nicht gelockert. Die einzelnen Völker mögen in ihrer Politik ihren besondern Interessen, ihrer nationalen Selbstsucht folgen; aber sie haben doch nicht vergessen können, daß sie einem größern Gemeinwesen angehören, indem sie gemeinschaftlich Träger der Cultur abgeben sollen, und daß die Geltung, welche sie unter den übrigen Völkern in Anspruch nehmen, von dem Maße abhängig ist, in welchem sie zur allgemeinen Bildung beitragen. Wenn nun so die politischen Gewalten der einzelnen Staten, im Bewußtsein ihrer Nationalität die Sonderinteressen ihrer politischen Gemeinschaft vorzugsweise bedenkend, nicht im Stande sind das Gemeinwesen unserer neuern Völker in einer

gedeihlichen Weise zu leiten, so wird man sich umsehen müssen, nach einer andern Macht, welche diese Rolle übernehmen könnte. Wie die Dinge gegenwärtig stehen, finden wir sie nur unvollkommen vertreten. Die Leiter des Stats haben sie übernehmen müssen weil kein anderer Vertreter sich fand. Wir sehen die Staatsmänner verschiedener Völker sich versammeln, um über das Gesammtwohl der europäischen Völker zu berathen, Entschlüsse zu fassen, Verträge zu schließen. Es versteht sich von selbst, daß sie hierbei nicht allein den Eingebungen der politischen Selbstsucht ihres States folgen können; wohl oder übel müssen sie das Beste des Ganzen überlegen und in gegenseitigen Zugeständnissen dem Gedanken Raum geben, daß der wahre Vortheil des einzelnen Volkes nur mit dem Gemeinwohl aller Völker bestehen könne. Sie vertreten dabei die allgemeine Meinung unserer Civilisation, die sich auch in den Gesetzen des Völkerrechts ausgesprochen hat, und nur wo diese Stimme gehört wird, kann ein wohlthätiges Ergebniß aus solchen Berathungen hervorgehn. Man wird sagen können, daß eine solche Weise die verschiedenen Meinungen und Bestrebungen der einzelnen Staten und Völker unter einander auszugleichen sehr viel Unsicheres darbietet, und nicht leicht möchte jemand gefunden werden, welcher ihr mit Zuversicht vertraute. Eine klare Vertretung des Gemeinwohls unserer Civilisation finden wir in ihr nicht. Hierauf gestützt könnte sich die Meinung hören lassen, daß es besser sein würde, wenn die Kirche, wie es einst war, die Vertretung des Allgemeinen übernähme. Im Mittelalter hat man ihr zugetraut, daß sie eine solche Rolle zum allgemeinen Besten durchführen könnte. In ihm war die Meinung mächtig, daß die Christenheit unsere gesammte Civilisation bedeute und daß es ihr gebühre eine einige Kirche zu bilden welche die Leitung unserer Gesammtheit übernehmen könnte. Das Mittelalter hat aber auch die Hierarchie gesehn und den Streit des Stats gegen sie, welcher aus ihr hervorging; er hat damit geendet, daß die weltliche Gewalt ihre Rechte gegen die geistliche mit Eifersucht behauptete, davon überzeugt, daß die religiöse Seite

der allgemeinen Meinung die weltliche Seite nicht stören dürfe; darüber zerfiel die Einheit der Kirche und nun bestehn Kirche und Stat neben einander, nicht ohne daß hier und da Streit unter ihnen sich erhöbe. Es wird wohl wenige geben, welche hierin eine Lösung des von dem Gange der Zeiten geschürzten Knotens sehen und mit diesem Verhältnisse sich zufrieden erklären könnten. Doch es ist eingetreten; es mag nothwendig, es mag gut gewesen sein, daß es so gekommen ist. Wie wir auch sonst darüber urtheilen mögen, als etwas Charakteristisches für unsere neuere Geschichte müssen wir es betrachten, daß in ihr ein geistliches Gemeinwesen neben das politische sich gestellt hat und daß in ihrem ganzen Verlauf beide Gemeinwesen niemals völlig in dieselbe Hand gefallen sind. Aus der Spaltung ihrer Völker und Staten bei der Gemeinschaft ihrer Cultur hat es hervorgehn müssen, daß sie nicht allein in ihren Statsgewalten die Vertretung ihres ganzen Lebens finden konnte; ob die Kirche dazu berufen sei die Vertretung ihrer ganzen geistigen Bildung zu übernehmen, kann zum mindesten zweifelhaft bleiben; aber sie, wie sie auch organisirt sein mochte, ist es bisher gewesen, welche allein, mit öffentlichem Ansehn bekleidet, dem State gegenüber das geistige Gemeinwesen, die geistigen Gemeingüter der neuern Civilisation vertreten konnte. Vergleichen wir nun unsere Zustände mit dem, was wir bei andern Völkern finden, so werden wir ein unschätzbares Gut für unsere individuelle Freiheit darin erkennen müssen, daß nicht dieselbe Macht, welche unser politisches Leben mit der Schärfe der Gesetze beherscht, auch unser Gewissen bindet und nicht dieselbe Macht, welche unsere religiösen Pflichten uns einschärft, auch die Gesetze des Stats mit Gewalt handhabt. Wir lernen hierdurch unterscheiden, was des Kaisers und was Gottes ist. Unsere Familie, unsere Person und in ihnen das Recht der Menschheit verwahrt sich dagegen, daß nur der Stat unseres Volkes den Maßstab für das Rechte vorschreiben könnte. Unser Heil erwarten wir nicht mehr, wie die alten Völker, nur von der Wohlfahrt des Stats; wir finden ihn und unser Heil in eine

höhere Hand gestellt. Auch meinen wir nicht, daß diese, die Hand Gottes, sich einer einzigen, allgemeinen Gewalt bedient um unsere Angelegenheiten zu leiten. Nicht wie im Chalifate werden wir zum gemeinsamen Siege des Glaubens und der weltlichen Herrschaft geführt; unser Glaube läßt uns höhere und auch tiefer in das Einzelne eindringende Dinge erwarten, als daß eine geistliche Macht, die auch das weltliche Schwerdt führte, oder eine weltliche Macht, welche auch dem Glauben geböte und durch ihn geheiligt wäre, zugleich so große und so kleine Dinge vollbringen könnte. Für einen jeden Einzelnen suchen wir das Heil, nicht minder für die Gesammtheit aller; wenn wir eine einzige Herrschaft, welche uns hierin zu gebieten das Recht hätte, anerkennen müßten, sie würde eine für uns unerträgliche Despotie in Anspruch zu nehmen haben. Die neuern Völker haben die despotische Herrschaft, welche geistliche und weltliche Macht in sich vereinigt, nie ertragen können.

4. Sehr nahe liegt es uns hierbei an die Eigenheiten der christlichen Religion zu denken und zu überlegen, ob sie nicht sehr tief eingegriffen haben möchten in die Bildung der neuern Völker und in den Charakter der neuern Geschichte; denn keine andere Religion hat, wie diese, den Gegensatz zwischen Stat und Kirche in so ausgeprägter Gestalt hervortreten lassen. Aber wir enthalten uns schon jetzt auf diese Eigenheiten einzugehn. Noch einen andern Unterschied zwischen den alten und den neuern Völkern müssen wir bemerken, welcher ihren Ursprung betrifft. Die ersten Ursprünge aller Völker liegen zwar vor aller Geschichte; aber es ist doch ein bedeutender Unterschied für unsere Würdigung der alten und der neuern Völker, daß wir für jene nicht, für diese aber wohl den Gang der Mischung nachweisen können, durch welchen sie erst zu ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung gelangt sind. Von den Deutschen zwar könnte man sagen, sie waren schon ein Volk in der alten Geschichte; vielleicht könnte dasselbe auch von andern neuern Völkern behauptet werden, aber bei weitem nicht von allen, und von allen, worauf es uns hier ankommt, müssen wir sagen, daß sie ihre Rolle in der Geschichte

der Civilisation, der Cultur erst in der neuern Geschichte zu spielen begonnen haben; erst da wurden sie Träger der fortschreitenden Bildung, welche unser Interesse in der Weltgeschichte fesselt. Und wie sie nun in diese Rolle einrücken, wie sie erst zu Culturvölkern sich bilden, das können wir in den Denkmälern der Geschichte nachweisen. Sie verändern dabei ohne Zweifel ihre Natur, ihren Charakter. Ihre Bestandtheile mischen sich; die Gestalt ihres Zusammenhangs bis in die feinsten Fasern herab, ihre Gemeingüter verändern sich, in vielen Fällen bis zur Unkenntlichkeit. Sie gewinnen ein neues Vaterland; sie nehmen eine neue Religion an; sie verändern die Sprache; ihre Gesetze, ihr Stat sind natürlich bei allen diesen Veränderungen betheiligt; Jahrhunderte lang dauert dieser Proceß ihrer Bildung; das ganze Mittelalter ist erfüllt von den Mischungen und Entmischungen, welche ihm angehören, welche das entstehen lassen, was wir unsere neuern Staten und Völker nennen. Nicht zu gleicher Zeit entscheidet sich dieser Bildungsproceß bei allen Völkern; man kann vielleicht sagen, daß er auch gegenwärtig noch nicht ganz entschieden ist; aber man wird doch bemerken können, daß er fast zu gleicher Zeit unter den romanisch-germanischen Völkern eine entscheidende Wendung nahm und es ist hierin nicht der unwichtigste Beweis für das Zusammengehören dieser Völker in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erblicken. Es ist dies die Zeit am Ausgange des Mittelalters und beim Eintritt in die neuere Zeit im engern Sinn. In ihr gründete sich die neuere Politik, die neuern Staten sonderten sich von einander ab fast zu ihrer gegenwärtig noch bestehenden Gestalt, ihre Provinzen schlossen sich zusammen; damals wurde auch die Grundlage gelegt zu den Nationallitteraturen der neuern Völker, deren Werke sich fortwährend im Gedächtniß erhalten haben und an die Stelle der landschaftlichen Mundarten begann eine gemeinsame Schriftsprache der neuern Völker sich Bahn zu brechen. Diese Zeiten sind als der Wendepunkt in dem Proceß der neuern Völkerbildung anzusehn, mit welchem diese erst zu einer festen Grundlage gelangte. Es ist be-

kannt genug, wird aber doch, wie mir scheint, nicht immer genug in Ueberlegung genommen, daß die neuern Völker Europa's, welche wir jetzt zu unterscheiden pflegen, im Mittelalter jedes für sich theils keinen gemeinsamen Stat, theils keine gemeinsame Sprache weder für Rede noch für Schrift hatten, daß sie also im strengsten Sinne des Wortes noch nicht Völker waren, sondern nur mit der Bildung ihrer Volkseinheit sich beschäftigt fanden. Bei diesen neuen Völkern also können wir eine lange Reihe von Jahrhunderten übersehen, in welcher sie zur Entwicklung ihrer nationalen Einheit gekommen sind. Dies muß uns für die Beurtheilung ihres Charakters von größter Wichtigkeit sein. Denn die Völker sind, so wie Träger, so Producte ihrer Geschichte; ihre Natur beruht auf den Gemeingütern, welche sich ihnen gebildet und bei ihnen vererbt haben; in diesen Gütern liegt ihre Einheit, in ihrer Pflege und fortschreitenden Entwicklung haben sie ihre sittliche Aufgabe. Es ist daher ein unschätzbarer Vortheil für unsere Beurtheilung der neuern Völker, daß wir die Geschichte ihrer Bildung oder ihres Einrückens unter die Culturvölker durch so lange Zeiten hindurch verfolgen können.

Hierbei dürfen wir auch den Untergang der alten Völker nicht außer Augen lassen. Ihre Gemeingüter haben unsere neuern Völker nicht allein ausgebildet und auf ihre Nachkommen vererbt, sondern sie haben sie auch zum Theil als Erbe von den alten Völkern erhalten, an deren Stelle sie in die Leitung der Culturgeschichte eingerückt sind. Wollen wir uns die Natur der neuern Völker und ihre sittliche Aufgabe deutlich machen, so dürfen wir nicht übergehn zu fragen, warum die Cultur nicht bei den alten Völkern blieb, warum sie eine neue Stätte bei andern Völkern suchte.

Die alten Völker starben ab. Schon längst war die griechische Cultur zerfallen; ihre Trümmer hatten sich auf die nachfolgenden Völker übertragen. In ihrem Zerfallen hatte sie weit über den Erdboden sich verbreitet. Nach einem großen Theile Asiens, auch Africa's, nach Rom und seinen Provinzen war die Kunde der griechischen Sprache, Literatur, Wissenschaft und Kunst

gedrungen. Zwar nicht alles, was unter den Griechen im vollen Leben gestanden hatte, war in gleicher Frische bewahrt worden; aber das Beste, Dauerhafteste, kann man hoffen, hatte sich erhalten; noch blühten die Künste des Lebens, die Wissenschaften machten ihre Fortschritte und zu den Erwerbungen des griechischen Geistes fügten sich andere Anschauungen des orientalischen, des römischen Lebens, welche doch auch wohl ihre Berechtigung haben mochten. Wenn es scheinen sollte, daß die Cultur an Frische und Tiefe verloren hatte, an Ausbreitung hatte sie ohne Zweifel gewonnen. Aber diese Cultur krankte auch und bald sehen wir sie absterben. Ihr Leben ist offenbar nicht so gesund, nicht so harmonisch, so innig in sich geschlossen, wie das Leben der griechischen Bildung gewesen war. Die lateinische Literatur, welche sich zur Erbin der griechischen machen wollte, hat nur eine kurze Zeit der Blüthe gehabt, in wenigen Zweigen hat sie sich über das Maß der Nachahmung zu erheben gewußt, bald sah sie wieder von den Werken der griechischen Sprache sich überflügelt und doch waren diese auch nur ein matter Abglanz des alten Lichtes, ein rhetorisches, sophistisches Gepräge hatte sich ihnen aufgedrückt. Die Zeichen des ermattenden Alters lassen bei den Völkern der alten Cultur sich nicht verkennen. Nicht minder stark, als in der Literatur, traten sie im politischen Leben auf. Die römische Obmacht hatte sich in eine Gewaltherrschaft verwandelt, welche mehr und mehr in die Hände des Heeres kam und von der Heeresgewalt nur mit Mühe vertheidigt werden konnte; das Heer hatte seinen Kern nicht mehr in römischen Bürgern, durch Ausländer ergänzte es sich und bald standen Ausländer an der Spitze des römischen Stats. Es war vorauszusehn, daß auch diese Herrschaft der Römer ihrem Ende zueilte, und wenn die Cultur ihren Mittelpunkt, ihre tragenden Völker nicht verlieren sollte, so mußten neue Völker für die alten Völker eintreten, rohere Völker ohne Zweifel, welche aber einen frischern Lebenskeim herzubrachten, um die alte Bildung sich aneignen und weiterführen zu können. So ist es geschehn. Es ist nicht eine plötzliche Eroberung,

welche die neuen Völker der Stätten der alten Cultur sich hat bemeistern lassen; in einer allmäligen Auflösung der alten Völker sind die neuen eingedrungen, stückweise haben sie die Macht über die Trümmer der alten Völker an sich gebracht, nicht aller Orten und zu allen Zeiten in gleicher Weise, zuweilen mehr allmälig, zuweilen mehr plötzlich; das ist, was wir die Völkerwanderung zu nennen pflegen; sie ist nur der Abschluß eines Vorganges, welcher schon seit langer Zeit sich vorbereitet hatte. Die Gründe dieser Vorgänge müssen wir zu erkennen suchen, wenn wir uns den Uebergang aus der alten in die neue Geschichte erklären wollen.

5. Zu gedankenlos gehen wir an diesen Erscheinungen vorüber, wenn wir uns begnügen zu sagen, die alten Völker wären ihrer Alterschwäche erlegen. Wenn auch Völker Aehnlichkeit mit thierischen Organismen haben, so wie diese, haben sie doch nicht eine in bestimmten Zeiträumen eingeschlossene Dauer ihres Lebens, und selbst die Forschung über die Natur der organischen Körper begnügt sich nicht damit den Tod am Ende des Lebens zu wissen; sie analysirt vielmehr die Gründe der Auflösung. So werden wir uns fragen müssen, warum den alten Völkern ihre Lebenskraft ausging, so daß sie die Cultur der Menschheit nicht weitertragen konnten. Wenn man in solchen Dingen nicht dem Zufall sein Spiel lassen will, so muß man annehmen, daß die großen Culturvölker nur alsdann dahinscheiden, wenn ihre Aufgabe vollendet ist, andere Aufgaben dagegen in den Fortschritten der Cultur liegen, welchen sie ihrem Charakter nach nicht gewachsen sind, welche jüngern Schultern übertragen werden müssen. Hiervon werden sich Zeichen in der Geschichte zeigen. Daß sie ihre Aufgabe vollendet haben, wird sich an der Abrundung ihrer Arbeiten zeigen; was sie nach ihr noch hervorbringen, wird verrathen, daß es dürftiger, unsicherer wird, mehr noch einige Mängel ausgleicht, als aus vollem Stoffe herausarbeitet; ein Nachlassen der erfinderischen Kraft, ein Zurückgreifen auf das Alte wird sich bemerken lassen. Daß neue Aufgaben aufgetreten sind,

welchen die vorhandenen Völker nicht genügen können, läßt sich daraus ersehen, daß Elemente sich einschieben von fremdartiger Natur, welche mit der bisherigen Bildung sich nicht verschmelzen wollen, zwar Anziehungskräfte hierhin und dahin ausüben, aber das Ganze nur zersetzen, weil sie nur aufregen, nicht befriedigen. Manche von diesen Zeichen mögen sich wohl beim Ausgange der alten Geschichte allmälig einstellen; dies jedoch nach allen Seiten zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe; wir haben es mit der Geschichte der Philosophie zu thun, von welcher wir meinen, daß sie mit den religiösen Ueberzeugungen in enger Verbindung steht; nur in Philosophie und Religion der alten Völker wollen wir solche Zeichen aufsuchen.

Die Philosophie hatte bei den Griechen ihren Kreis abgeschlossen. Mit den Lehren des Plato, des Aristoteles, der Stoiker hatte sie ihren Höhenpunkt erreicht. Der künstlerische Geist des Plato, von dem Ideal des Guten und Schönen erhoben, hatte die Welt als ein Werk vollendeter Kunst betrachten gelehrt, in dessen Schönheit der Geist Gottes, des Guten, wie in einem ähnlichen Bilde sich darstelle, die Materie formend, welche als Mitursache, als eine Sache der Nothwendigkeit sich eindränge, weil immer auch etwas dem Guten Entgegengesetztes in der Welt sein müsse. Aristoteles hatte darauf das System des Weltalls, wie es die Alten sich dachten, in seinen Einzelheiten erforscht und beschrieben, die Ordnung der irdischen Dinge, die Sphären des Himmels, wie sie in ewigem Kreislaufe um den ruhenden Mittelpunkt der Erde sich drehen. Die ewige Bewegung der Welt schien ihm Gott zu verrathen, einen beständig thätigen, denkenden Geist, welcher die Materie der Welt bewegt, weil sie nach einer ewigen Form begehrt. Von ihm empfange die Welt die Form im Wechsel, nicht ganz vollkommen, aber doch nur in ihrem kleinsten und niedrigsten Theile, unserer Erde, von dem unregelmäßigen Wandel des Zufalls gestört, im Ganzen in einer unzerstörbaren Bahn der Regel gehalten. Diesen Kreislauf der schönen und in sich abgerundeten Weltkugel betrachteten die Stoi-

ler wie einen Lebenskreis, in welchem Gott, das allgemeine, künstlerisch bildende Lebensfeuer, seinen Begriff als einen natürlich-vernünftigen Proceß vollziehe. Aus seiner Einheit entfalte er seine Materie zur Vielheit der Gegensätze nach begriffsmäßiger Ordnung, um alsdann diese schönen Gestalten einer weisen Kunst wieder in sich zurückgehend zu vereinen, aber auch wieder sie von neuem in demselben Laufe des Lebens nach der Ordnung der Natur kreisen zu lassen. Was schon den frühern Systemen als eine kreisende, abgeschlossene Kugel im Raum sich dargestellt hatte, sollte nun nach der Lehre der Stoier auch denselben Kreis in der Zeit abschließen. Mit diesen Systemen hatten die Griechen ihren Lehrkreis erschöpft. Was die Epikureer lehrten von einer unendlichen Zahl zufällig sich begegnender, zufällig sich scheidender Atome und Welten, verschmähte alle Ordnung des Begriffs und des Gesetzes; es mochte fruchtbare Anknüpfungspunkte für spätere Forschungen darbieten; im Alterthum aber hat es sich immer nur als auflösender Natur gezeigt. Was die Römer zu den griechischen Lehren hinzufügten, war wenig bedeutend. Den Einfluß orientalischer Lehren werden wir später genauer betrachten; Fortschritte in der weitern Entwicklung griechischer Wissenschaft brachte er nicht. In der That, so lange man, wie die alten Griechen und Römer, bei dem Gedanken an eine abgeschlossene Welt stehen blieb, das Unendliche scheute, weil es die Form verschmähe, ließ sich nicht wohl eine Weltansicht denken, welche nicht im Wesentlichen mit den bisher entwickelten hätte zusammenfallen müssen. Daher hat auch die stoische Weltansicht, die letzte, welche sich aufgeworfen hatte, welche auch besser, als jede andere, den geschlossenen Kreislauf des Daseins in Raum und Zeit zusammenzufassen wußte und am faßlichsten den Sinn des alten Weltsystems ausdrückte, durchschnittlich in den letzten Zeiten des sich zersetzenden Alterthums ihre Herrschaft behauptet, wenn auch nicht unangefochten vom Zweifel und eklektisch mit andern Meinungen gemischt. Freilich, wie bisher kein philosophisches System, so hat auch dies keinen Abschluß der wissenschaftlichen Forschungen bringen können, aber

als ein Abschluß der griechischen Weltansicht konnte es angesehn werden. Mit ihm traten aber auch die Zeichen einer schon ermattenden Gabe der Erfindung und einer Einmischung fremdartiger, zum Ganzen nicht recht passender Gedanken ein. Manchen hat es geschienen, als brächte es nur alte schon abgethane Lehren wieder, besonders die Lehren des Heraklit vom beständigen Umlauf der Gegensätze, obgleich es mit den reichern Gedanken der sokratischen Schulen befruchtet ist und das ganze System der Philosophie in Logik, Physik und Ethik aufrecht zu erhalten und in der Form des Begriffes alles zu umspannen strebt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß es die Einheit der Lehre etwas lockerer hält, als Platon und Aristoteles, die Theile des Systems mehr auseinanderfallen läßt und die Fugen durch Lückenbüßer ausfüllt. Auch achtet es nicht genug die Sitten des Volkes, die Gesetze des Stats; der stoische Weise glaubt sich über die allgemeine Meinung, die Grundlage der griechischen Bildung, hinwegsetzen zu dürfen; er hat sich zum Ideal einer kosmopolitischen Weisheit emporgeschwungen. Man kann dies als eine Erhebung über das Vorurtheil, die politische Beschränktheit der alten Nationalität ansehn; das Ideal des stoischen Weisen erinnert an den Gedanken des vollkommenen, sündlosen Menschen, an die Messiasidee der Juden; es kann als das heidnische Vorbild Christi betrachtet werden; darin sehen wir etwas Neues auftauchen; aber nichts, was zum Ganzen paßte; denn in diesem Ideal lag auch ein Abfall von der nationalen Sitte und nicht minder ein Bekenntniß der gegenwärtigen Schwäche und Verzagtheit, eine Sehnsucht nach dem Alten; denn unter den gegenwärtigen Menschen suchten die Stoiker ihren Weisen nicht, sondern nur den alten heroischen Zeiten trauten sie zu eine solche Stärke des Geistes gesehen zu haben. Dieselben sehnsüchtigen Rückblicke nach der weisern Vergangenheit verräth es, daß die Stoiker den gesunkenen polytheistischen Glauben wieder zu heben suchten. Dies konnte natürlich nicht in dem unbefangenen Glauben der alten, noch frischen Zeiten geschehn. Die Allegorien der Stoiker waren nur matte Ver-

suche den alten Naturglauben, welcher nur eine Seite der polytheistischen Religion war, einigermaßen verständlich zu machen.

Wir berühren hiermit das Verhältniß der Philosophie zur Religion unter den classischen Völkern des Alterthums. Nicht so eng konnte dasselbe sein bei dem herschenden Polytheismus, als es zwischen der Philosophie und einer monotheistischen Religion sich denken läßt. Denn die Wissenschaft sucht Einheit des Grundes, mit dem Polytheismus kann sie daher im Princip sich nicht vertragen. Doch hat auch bei den classischen Völkern des Alterthums die Philosophie nicht unabhängig von der religiösen Meinung sich ausbilden können. Auch in der falschen Religion sind mit dem Aberglauben Elemente der Wahrheit verbunden. Diese Elemente waren im Polytheismus der Griechen und Römer verschiedener Art. Man wird sie auf drei Hauptbeweggründe zurückführen können, und wer einen dieser drei übersehen oder alle auf einen zurückbringen wollte, würde sich schwerlich die bunte Pracht des alten Pantheon erklären können. An die Verehrung des Göttlichen, wie es in der Mannigfaltigkeit der Natur sich offenbart, hatte sich die Verehrung des Göttlichen angeschlossen, wie es in den Werken des menschlichen Lebens waltet, besonders in der Gründung und Leitung des Stats. Die Götter wurden nun als persönliche Herscher verehrt. Zu diesen beiden verschiedenen Beweggründen einer Naturreligion und einer Verehrung sittlicher Mächte hatte sich ein ästhetischer Beweggrund gesellt, die Verehrung des Schönen, besonders mächtig bei den alten Griechen, denen die Schönheit gleich der Güte galt. So wie die Phantasie die personificirten Götter sich zu vergegenwärtigen suchte, so wie ihre Thaten, ihre Gestalten in Sage und Gesang und in allen Werken der Kunst verherlicht wurden, so mußte auch das religiöse Gemüth von solchen Bildern ergriffen seine Vorstellungen vom Göttlichen umwandeln. Diese Beweggründe verschmolzen in eins; das Schöne erschien als das Gute, die Natur als der Grund des Schönen und des Guten, im Menschen wirksam, in einer ähnlichen Weise wirksam wie der Mensch. Von einem jeden

dieser drei Beweggründe des Polytheismus hat auch die Philosophie der Griechen ihre Antriebe empfangen. Von der Verehrung der Natur hatte sich der Philosophie der Gedanke mitgetheilt, daß eine allgemeine Naturkraft, in Gegensätze sich spaltend, in Haß und Liebe abstoßend und anziehend, die Erscheinungen der Welt beherrsche. Dem sittlichen oder politischen Beweggrund entsprang der Gedanke an ein Gesetz, welches alles nach Ordnung und Maß in gerechter Verwaltung vertheile. Aus der ästhetischen Anschauung der göttlichen Dinge bildete sich die Lehre heraus, daß ein künstlerisch bildender Geist alles nach dem Gesetze des Schönen gestalte. Alle diese Motive der polytheistischen Religion hatte die griechische Philosophie in sich verarbeitet und so das religiöse Bewußtsein der Griechen erschöpft; aber es waren dabei auch zugleich die Bedenken zur Sprache gekommen, welche sich gegen den bündigen Zusammenhang der drei Motive des griechischen Polytheismus erheben ließen. Die politische Verehrung vieler Schutzgötter stimmte nicht wohl zur Verehrung einer allgemeinen Naturkraft; diese setzte den Nationalgöttern die doch auch durchgängig verbreitete Meinung entgegen, daß von allen Völkern unter verschiedenen Namen doch dieselbe Gottheit verehrt werde; sie machte die Alten geneigt fremde Culte auf ihre Götter zu übertragen, ausländische Götter anf ihre Götterlehre zu deuten. Und eben dieses Element ihrer Religion hatte vorzugsweise die Philosophie ergriffen, als sie die Meinung entwickelte, daß über allen Göttern ein Gott hersche um den Polytheismus mit der Einheit des Göttlichen verträglich zu finden. Auch das ästhetische Motiv des Polytheismus stimmte nicht gut mit dem Naturcultus, denn in jenem wurzelte recht tief das Bestreben das Göttliche in abgeschlossenen Gestalten, in einer Mannigfaltigkeit schöner Formen sich zu vergegenwärtigen. Es war schon eine Umdeutung der Verehrung des Schönen nöthig, ehe die alte Philosophie den Gedanken fassen konnte, daß ein künstlerisch bildender Geist die Materie zu der schönen Form eines Kunstwerkes gestalte, noch dazu eines Kunstwerkes der einfachsten Art, der

Kugel der Welt. Um zu diesem Gedanken zu kommen mußte man die Verehrung des Schönen in seinen besondern Gestalten aufgeben und dazu sich erheben das Princip des Schönen, den Geist, zu verehren, welcher nicht das Schöne ist, sondern das Schöne macht. Und auch dieser Gedanke entsprach nicht dem, wozu die Naturverehrung hindrängte; in ihm standen dualistisch der künstlerisch bildende Geist und die Materie einander gegenüber; diese schien nicht entbehrt werden zu können, weil jede Kunst einen Stoff fordert; mochte man nun auch einen leidenden Stoff annehmen, ihn wie ein nichtiges Wesen betrachten, mit der allmächtigen Naturkraft vertrug er sich doch nicht. Dieser dualistischen Auffassungsweise eines Aristoteles gegenüber war es denn doch bei weitem mehr im Sinne der alten Naturverehrung gedacht, wenn die Stoiker Materie und Form in eins warfen um die Allmacht der lebendigen Naturkraft in Erzeugung und Auflösung der Welt unbeschränkt herschen zu lassen. Sie zertrümmerten damit, wie schon bemerkt, den Patriotismus der alten Nationalculte und ihre allegorisirende Auslegung der Götterlehre war gewiß nicht dazu geeignet den Cultus des Schönen zu beleben. So zeigt der Endpunkt, welchen die Systeme der alten Philosophie erreichten, eine Auflösung des alten religiösen Glaubens. Legen wir aber auch auf diesen Endpunkt nicht alles Gewicht, so wird sich doch nicht verkennen lassen, daß im Laufe der Zeiten der polytheistische Glaube sich abgenutzt hatte und daß zu seiner Auflösung die Wissenschaft, die Philosophie der Griechen einer der mächtigsten Hebel gewesen war. Mit der grobsinnlichen und mit der poetischen Auffassung des Polytheismus hatte von jeher die Philosophie in Streit gestanden; schon in den ältesten Zeiten begegnen wir diesem Streite, nur nicht immer in derselben Schroffheit. Man konnte es versuchen die Volksgötter beizubehalten, wenn sie sich gefallen ließen einem höchsten Gott sich untergeordnet zu sehen, aber die Einheit des natürlichen Princips konnte man nicht so leicht aufgeben, und wo man es in wissenschaftlicher Forschung aufgab, kam man nicht zu der Annahme vieler Götter, sondern zu einer Zerstücke-

lung der Welt in ohnmächtige Theile. So war es dahin gekommen, daß der Volksglaube mit den Ueberzeugungen der wissenschaftlichen Denker nicht mehr in Uebereinstimmung sich bringen ließ. Um dies darzuthun brauchen wir uns nicht auf die Meinungen der Freigeister, der Zweifler, der Epikureer zu berufen; auch die stärkern, von einer gründlichen Wissenschaft genährten Geister konnten sich mit dem alten polytheistischen Aberglauben nicht zufrieden geben. Im classischen Alterthum hat die Philosophie die allgemeine Meinung, den Volksglauben, allmälig aufgelöst, das Gesammtgewissen erschüttert. Als ihre Ergebnisse über die Menge der Gebildeten sich verbreitet hatten, war ein Zwiespalt vorhanden zwischen denen, welche noch den alten Nationalglauben festhalten wollten, und zwischen denen, welche den Fortschritten der wissenschaftlichen Bildung vertrauten. Ohne Zweifel war dies ein deutliches Zeichen, daß die Elemente der alten Bildung sich aufzulösen geneigt waren. Der Gedanke an den einen Gott, welchen die Philosophen geltend gemacht hatten, an einen Gott, welcher keinen Unterschied der Völker macht, an einen kosmopolitischen Gott, hatte sich in die alte Bildung hineingetrieben, nicht um sie zusammenzuhalten, sondern um sie auseinander zu treiben.

6. Eine jede Auflösung aber fordert nicht bloß innere Gründe, sondern auch äußere Ursachen. Etwas Fremdartiges muß sich einmischen, welches der locker gewordene Zusammenhang nicht mehr überwältigen und sich aneignen kann. Als die classischen Völker des Alterthums sich auflösen sollten, hatten sie schon ihre Herrschaft und ihre Cultur weit über ihre ursprünglichen, natürlichen Grenzen ausgedehnt. Nach dem Abendlande und nach dem Morgenlande hatten sie ihre Arme ausgestreckt; wenn sie in jenem eine nur wenig gebildete Bevölkerung fanden, welche daher auch nur eine geringe Rückwirkung auf ihren Gesichtskreis ausüben konnte, so eröffnete sich ihnen in diesem eine alte, wenn auch verkommene Cultur, welche eine Einwirkung auf ihre Denkweise ausüben mußte. Nach dem Morgenlande hat auch zumeist ihr

Lauf sie geführt und noch weiter haben die Griechen und die Macedonier ihre Waffen und ihre Bildung in dasselbe hineingetrieben, als die Römer; sie haben mit Indien den Verkehr eröffnet. Im Morgenlande stießen sie auf Völker, denen sie eine alte Weisheit zutrauten, und von Zeit zu Zeit ließen sich nun die Stimmen vernehmen, welche ein Verlangen verriethen diese Weisheit sich anzueignen. Auch sonst zeigte sich da vieles, was Griechen und Römern befremdlich, aber doch nicht verwerflich erschien. Der alte Stamm ihrer Naturverehrung schien da seinen Ursprung zu haben; er gestattete es andere Naturverehrungen in sich aufzunehmen; einer Erfrischung durch fremde, geheime Culte schien er bedürftig zu sein. Daher haben sich, wenn auch die Verehrung der Nationalgötter widerstrebte, viele morgenländische Religionen unter griechisch und römisch Gebildeten Eingang verschafft und eine Masse des Aberglaubens hat sich aus dieser Quelle über das Abendland ergossen bei aller der Aufklärung, welche Wissenschaft und Philosophie verbreitet hatten. Der Umbildung der Meinungen konnte doch auch diese Aufklärung nur einen schwachen Widerstand entgegensetzen; sie selbst sah sich hineingezogen in die ausländischen Anschauungsweisen; bald hatten Athen und Rom aufgehört für die einzigen Mittelpunkte der wissenschaftlichen Bildung zu gelten; nach Alexandrien, Kleinasien und Syrien hatten sich die philosophischen Schulen hinübergezogen; die griechischen Lehrweisen hatten sie beibehalten, aber auch mit Gedanken sich erfüllt, welche ihren orientalischen Ursprung nicht verleugnen können.

So lange es nun so blieb, daß neben die eine Naturverehrung die andere verwandte sich stellte, daß einem Nationalgott der andere sich zugesellte, sich auch wohl mit ihm verschmolz, konnte dies fortgehn ohne eine wesentliche Veränderung im Lauf der Geschichte; man gewann nur breitere Grundlagen für den bisherigen Glauben. Aber nun gestalteten sich die Sachen auch noch anders. Eine neue Religion war aufgekommen, die christliche, anfangs in sehr unscheinbarer Gestalt. Sie gehörte nicht

zu den alten Naturverehrungen; sie betete keinen Nationalgott an; in keiner sichtbaren Schönheit, mit keinem Glanze der Kunst suchte sie den Geschmack der Menschen für sich zu gewinnen; sie war etwas ganz Neues und etwas ganz Neues wollte sie verkünden, obwohl sie nur die ewige Wahrheit und die älteste Mitgift der menschlichen Unschuld für sich zum Zeugniß anrief. Sie wendete sich daher auch, ganz anders als die frühern Nationalreligionen, weder an die Juden, noch an die Griechen oder Römer besonders, sondern an die ganze Menschheit; alle Menschen ohne Ansehn des Geschlechts oder des Volkes wollte sie zu einer Gemeinschaft versammeln, wie eine Herde unter einen Hirten, einen Gott, den Herscher über alle Menschen und über alle Natur. Diese Religion mußte von den übrigen sich völlig absondern, weil sie Gott nicht als Naturkraft verehrt wissen wollte und weil sie keinem herschenden Volke einen Vorzug zuschrieb, als wenn es besonders von Gott begünstigt würde. Da sie alle Menschen gewinnen wollte, mußte sie behaupten. daß mit ihr kein Nationalgott weder der Juden, noch der Griechen oder Römer bestehen könne; alle diese Götter konnten ihr nur als Götzen erscheinen. Durch sie war ein Schwerdt gebracht zwischen altem und neuem Glauben; entweder sie oder der alte Glaube mußte weichen.

Auf Späteres verspare ich mir näher in den Inhalt dieses neuen Glaubens einzugehn. Das bisher über ihn Gesagte wird genügen die Wirkungen seiner Verbreitung unter den alten Völkern zu ermessen, es einleuchtend zu machen, daß mit ihm die alten Völker nicht fortbestehn konnten. Dies geben nun auch die Erscheinungen der Geschichte, welche mit der Verbreitung des christlichen Glaubens sich ergaben, deutlich zu erkennen. Sie bezeichnen das Christenthum als die Veranlassung, an welcher die alten Völker zu Grunde gingen. An der Literatur der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt wird sich am leichtesten ermessen lassen, welche Spaltung durch das Christenthum in die alten Völker kam. In diesen Zeiten zeigt sich eine sehr auffallende Erscheinung, welcher nicht leicht etwas Aehnliches in gleichem Maß-

stabe zur Seite gestellt werden kann. Bei denselben Völkern und in denselben Sprachen fanden sich zwei Literaturen neben einander, welche ihren gesonderten Lauf gingen und anfangs fast gar keine, nachher nur eine sehr spärliche Kenntniß von einander nahmen, die Literatur, welche noch in der alten Weise der classischen Völker sich fortbildete, und die Literatur der Christen. Noch jetzt ist ihr Unterschied und ihre Absonderung von einander so merklich, daß die Gelehrten, welche mit der classischen Literatur im weitesten Umfange sich beschäftigen, es für eine Sache halten dürfen, welche nur äußerlich ihre Studien berührt, von den literarischen Werken des christlichen Alterthums Kenntniß zu nehmen, obgleich sie griechisch und lateinisch geschrieben sind. Jahrhunderte lang sind diese Literaturen so neben einander hergegangen mit sehr spärlichen, äußerlichen Berührungen. Was hatte der classisch gebildete Grieche oder Römer mit der barbarischen Literatur der Christen zu thun? Verachtung traf diesen Auswurf eines gemeinen Aberglaubens, der nur sklavische Seelen ergreifen könnte. Etwas mehr freilich mußten die christlichen Schriftsteller auf die heidnische Literatur achten; sie war die Literatur ihrer Herrn; sie selbst hatten manches Bildungsmittel aus ihr gezogen; aber um so schärfer waffneten sie sich gegen die Ansteckung, welche ihnen von daher hätte drohen können. Sie sahen in ihr nur Stolz, Eitelkeit, Werke des Teufels. Wie in der Literatur, so waren im öffentlichen Leben beide Parteien schroff abgesondert. Der römische Stat, er trieb sein Wesen fort im alten Aberglauben; in der Vergötterung der Kaiser suchte er noch die alte Einheit, die alte Heiligkeit des Statswesens sich zu vergegenwärtigen. Die Christen aber waren Rebellen gegen diese Ordnungen des Stats; hartnäckig in ihrem Gewissen verweigerten sie diesen Götzen des Stats ihre Opfer zu bringen. Und nicht allein dies; sie hatten schon ihre eigenen Ordnungen im Sinn. Ihre Kirche betrachteten sie als einen neuen Stat, ein Gottesreich, eine politische Gemeinschaft; mit keinem andern Namen wußten sie nach ihren angeerbten Begriffen die Ordnung

der Dinge zu bezeichnen, welche die neue Religion bringen sollte und zum Theil schon gebracht hatte. Ohne Zweifel, wenn dieser neue Glaube um sich griff, mußte der alte Stat zu herschen aufhören; sein allmäliges Umsichgreifen spaltete die alten Völkerschaften mehr und mehr.

7. Wäre es nun aber nicht möglich gewesen, daß die alten Völker mit der neuen Religion sich befreundet, sie in ihrer Gesammtheit angenommen und nach ihr ihren Stat umgebildet hätten? Auch dieser Versuch der Verschmelzung ist gemacht worden; bei der zähen und dehnbaren Natur, welche Völkern und Staten beizuwohnen pflegt, konnte er nicht wohl ausbleiben. Er ist gemacht worden in den letzten Zeiten der alten Völker, als der römische Stat schon so weit von seiner ursprünglichen Natur abgegangen war, daß er seine alten Sitz in Italien verlassen durfte; er hat sich nachher lange fortgesponnen in den Trümmern des römischen Reiches in Griechenland. Ob er gelungen sei? Man wird wohl schwerlich sagen können, daß damals noch der alte Geist der classischen Völker sich aufrecht erhalten hätte; es ist auch schwerlich anzunehmen, daß der Geist der christlichen Religion hierbei ungeschmälert und ungetrübt geblieben wäre. Der Stat der byzantinischen Kaiser war doch wohl nicht die Kirche, nicht das Gottesreich, an welches die Christen gedacht hatten. Mit der Verbreitung des Christenthums hat sich ohne Zweifel das alte Volkswesen zersetzt. Und in der That anders konnte es nicht sein; denn zu verschiedene Zwecke, zu verschiedene Denkweisen wurden von beiden genährt. Zur Natur eines jeden Volkswesens gehört es, besonders zu der Natur jener alten Völker, welche aus sich ihre Cultur entwickelt hatten, daß es gern der alten Zeiten gedenkt, der Voreltern und ihrer Tugenden, welche den Stat gegründet, Sitte, Kunst und Bildung dem Volke gebracht haben. In diesen alten Zeiten liegen die Anfänge der Gemeingüter, welche im Volke sich vererbt haben und es zusammenhalten; die Phantasie der Völker umgiebt sie mit allem Glanze, welchen sie wenn auch noch rohen, doch kräftigen, tapfren Sitten verleihen

kann; je glänzender die Thaten der Vorfahren sind, je stärker sie zu ewigem Gedächtniß dem Bewußtsein des Volkes sich eingeprägt haben, um so lieber wird es zur Feier derselben zurückkehren. Den Griechen und Römern sind so ihre Heroen, ihre weisen Gründer der Gesetze, ihre Helden und unerschütterlichen oder klug gewandten Statsmänner zu Idealen der Sittlichkeit und zu Gegenständen religiöser Verehrung geworden. Ihr Patriotismus hing an diesen Erinnerungen; je mehr ihre Sitten verfielen, um so lieber gedachten sie der alten republicanischen Griechen- und Römertugend. Was aber mußten sie hören, als die Gedanken des Christenthums aufkamen? Wir wollen nicht die Reden wiederholen, welche laut wurden als der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum am heftigsten entbrannt war, daß alle jene gerühmten Tugenden des Alterthums nur Stolz, Eitelkeit, glänzende Laster wären; es läßt sich wohl ein milderes Urtheil mit der christlichen Denkweise vereinigen; aber gewiß war es auch unmöglich, daß ein Christ in die patriotische Begeisterung der Griechen und der Römer für ihre Vorfahren einstimmte. Die Hoffnungen des Christen, seine idealen Wünsche für die Menschheit lagen nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; in ihr sollte die Kirche sich aufbaun, das Reich Gottes sich verwirklichen, die ganze Menschheit zu sich heranziehn und in Frieden unter sich vereinigen; in den Menschen des Kampfes und des Krieges, in den Gründern der Staten, welche doch nur der Selbstsucht einzelner Städte und Völker sich widmeten, konnte der Christ sein Ideal nicht verkörpert sehen. Die Christen waren die Männer der Zukunft; die Griechen und Römer in ihrer nationalen Gesinnung blickten in die Vergangenheit. Nicht geringeres trennte beide Parteien von einander als ihr sittliches Ideal, ihre allgemeine Meinung von dem Maßstabe, nach welchem Menschen und menschliche Dinge gemessen werden müßten. Wenn sie im öffentlichen Leben sich begegneten, mußte nach bestem Wissen und Gewissen ihre Handlungsweise auseinandergehn. Griechen und Römer in ihrer nationalen Gesinnung hätten die alte Tugend, die

alte Gesundheit des Stats wieder ins Leben rufen mögen; die Christen drangen auf Bekehrung, Aenderung der Sitten, Herstellung der Kirche; jene und diese standen sich wie die Parteien gegenüber, welche das Alte und welche das Neue wollen. Den patriotischen Griechen oder Römern kam es zu die alten Gemeingüter ihrer Völker zu pflegen, ihre Heiligthümer zu verehren, zu schützen, zu schmücken. In diesem Sinne kannte der Christ kein Vaterland, kein Volk; sein Vaterland war die Welt in dem kosmopolitischen Sinn des stoischen Weisen, welcher sich in ihm fortsetzte; das Himmelreich, welches werden sollte, war sein Stat, die Menschheit sein Volk, in welchem Griechen und Barbaren zu gleichen Rechten gebracht werden sollten. Wenn die alten Völker zum Christenthum sich bekehren sollten, so mußten sie ihrer nationalen Vorurtheile sich entäußern; unter ihnen als solchen, mit ihren Völkervorrechten, ihrer Verehrung der alten Gesammtgüter, ihrem Rückblick auf den Glanz und Ruhm ihrer Vorzeit, war keine Stätte für das Christenthum. Nur die Zerspaltung, den Verfall hat es unter sie gebracht. Als es sich weiter und weiter ausbreitete, war ihr Untergang entschieden.

8. Aber unter den alten Völkern mußte das Christenthum sich ausbreiten; kein anderer Boden war für dasselbe vorhanden; unter ihnen hatte sich der Zersetzungsproceß zu vollziehn, welcher der neuen Bildung vorausgehen mußte. Wir werden hierin noch etwas anderes als eine bloße Nothwendigkeit zu sehen haben; der Zweck für die Geschichte der Bildung spricht sich darin deutlich aus, daß mit der neuen Cultur des Christenthums auch die gesunden Früchte der alten Cultur sich vereinigen sollten. Vom Christenthum ist es nicht beabsichtigt worden etwas ganz Neues zu bringen; es konnte ihm nichts unbemerkt bleiben, daß es erst in der Reife der Zeiten eingetreten war, welche frühere Zeiten gebracht hatten. Auf eine frühere Religion stützte sich diese neue Religion; sie machte nur Ansprüche darauf eine neue Culturstufe, einen neuen Gang in der Geschichte der Menschheit einzuleiten; bei den Juden wollte sie nicht stehen bleiben; indem sie an die

Heiden sich wandte, mußte sie voraussetzen, daß bei ihnen eine Empfänglichkeit für ihre Neuerungen sich vorbereitet hatte; indem sie mit den alten Religionen einen harten Kampf durchzuführen hatte, konnte sich wohl bei ihren Anhängern eine bittere und unbillige Feindschaft gegen das ganze Heidenthum hören lassen; aber dazu konnte doch die neue Religion im Allgemeinen nicht gebracht werden, daß sie die ganze Arbeit des Geistes, welche bei Griechen und Römern sich vollzogen hatte, für nichtig geachtet und aller ihrer Hervorbringungen sich entschlagen hätte. Vielmehr hat sie die Werke und Regungen des göttlichen Geistes auch im Heidenthum anerkannt, in ihm eine Vorstufe für die neuen Dinge gesehn und in dieser Beziehung besonders die alte Philosophie beachtet, weil in ihr die auflösenden Momente kenntlich vorlagen, welche vom Polytheismus zum Monotheismus führen sollten. Das Christenthum empfal im Allgemeinen, daß man alles prüfen und das Gute behalten sollte; auch im Heidenthum fand es Gutes; Elemente desselben konnte es sich aneignen, nur nicht ohne Unterscheidung alles in ihm billigen. Daher hat die neue Bildungsstufe, welche das Christenthum brachte, die Bildung der alten Völker zersetzt, einiges in ihr verworfen, anderes sich angeeignet. Um dies zu thun mußte es sich unter den alten Völkern verbreiten und so den stetigen Fortgang bewahren, welchen wir überhaupt in der Culturgeschichte zu behaupten haben. Er geht freilich nicht in einer geraden Linie; bei Zersetzungsprocessen, wie ein solcher im Uebergange aus der alten in die neuere Geschichte eintrat, muß manches zertrümmert werden, was Dauer oder Wiederherstellung verdiente; aber es müssen auch in der gebrochenen Linie die Anknüpfungspunkte festgehalten werden, an welchen die spätern Zeiten die Wiederherstellung des Frühern unternehmen können. Dies ist dadurch geschehn, daß die christliche Religion zuerst bei den alten Völkern heimisch wurde, obwohl sie unter ihnen volle Wirksamkeit nicht gewinnen konnte. Es sind hierdurch die Fäden zwischen alter und neuer Bildung bewahrt worden, an welchen man zu verschiedenen Zeiten, in wiederholten Ansätzen

sich hat zurecht finden können über den Werth und die Bedeutung der alten Bildung. Noch immer sind die Versuche nicht erschöpft, welche uns mit ihr befreunden und uns in abgerundetem Zusammenhang wieder zugänglich machen sollen, was in den Zeiten der Auflösung in Trümmer zerfiel.

Mit den Meinungen über himmlische Dinge hängen die Vorgänge auf Erden sehr eng zusammen; die irdischen Dinge aber setzen sich nicht mit einem Schlage um, so wie eine neue Ueberzeugung über das Göttliche und unser Verhältniß zu ihm aufgetaucht ist. Proselyten pflegen zwar sehr eifrige Parteigänger zu sein, in ihren Eifer mischt sich aber gewöhnlich alte Gewohnheit und alte Meinung. In ihrem Zorn gegen den alten Menschen verräth sich, daß sie seine Macht noch in sich fühlen. Wenn wir die Culturgeschichte haarscharf abtheilen wollten, so würden wir sagen müssen, die Epoche der neuern Geschichte sei eingetreten, als das Christenthum zuerst unter den Menschen auftrat. Die politische Geschichte freilich kann dieses Wendepunkts kaum Erwähnung thun; der Lauf des States wird durch ihn nicht verändert; erst viel später macht sich bemerklich, daß er auch politische Folgen hatte. Wie nun unsere Culturgeschichte bisher noch immer von der politischen Geschichte sich hat leiten lassen, so lassen wir uns von ihr über diesen Wendepunkt hinwegführen und schließen das Buch der alten Geschichte viel später, als es geschehen müßte, wenn wir die neuere Geschichte mit der epochemachenden Thatsache eröffnen wollten. Nicht ohne Grund lassen wir uns so leiten; doch nicht mit vollem Grunde würden wir folgen, wenn wir nicht zu unterscheiden wüßten. Mit der Predigt des Christenthums, müssen wir sagen, ist wirklich ein Wendepunkt in der Geschichte der Cultur eingetreten; aber die Geschichte der alten Cultur hat darum noch nicht aufgehört, daß ein neuer Geist in Einzelnen sich zu regen begonnen hat; nur eine Zersetzung ist eingetreten; ein Theil wendet sich schon den neuen Dingen zu; ein anderer Theil betreibt noch das Alte; beide Theile sind auch so mit einander gemischt, daß keiner ohne den

andern bestehn konnte; selbst in den einzelnen Personen setzt sich die Mischung fort. Die Christen, sie hatten noch die Aufgabe mit ihrer geänderten Gesinnung das Gute in der Bildung der alten Völker sich anzueignen. Die Heiden, sie sollten allmälig mit dem Christenthum sich befreunden; auch in ihrer Denkweise gingen Umwandlungen vor, welche sie vom Polytheismus dem Monotheismus näher brachten, welche sie von ihrem Nationalstolze zu dem Gedanken herüberführten, daß alle Völker die Diener desselben Gottes und demselben Gottesreiche angehörig wären. Wenn wir von Menschen menschlich reden, so werden wir nicht von der völligen Umkehr, von der völligen Wiedergeburt einer Person sprechen. Damit sie dieselbe Person bleibe, muß sie ihren alten Menschen in das neue Leben tragen; sie muß bereuen und dulden. Noch lange nachdem Christus erschienen war, sind Judenchristen und Heidenchristen unterschieden worden. Sie waren eben Proselyten, welche die Schwächen ihres früheren Lebens bereuten und duldeten. Es ist ein Wahn zu glauben, daß in den ersten Zeiten des Christenthums der christliche Glaube im Allgemeinen reiner gewesen sei, als in den spätern Zeiten; wenn man die apostolische Kirche als Muster für die spätere Kirche aufgestellt hat, so beruht dies auf einer Verwechslung der Intension mit der Extension des Glaubens. Die intensive Kraft des weltüberwindenden Glaubens war in der ersten Kirche größer bei einer kleinen Zahl der Gläubigen, als sie gegenwärtig durchschnittlich bei den Bekennern des Christenthums gefunden wird; aber diese intensive Kraft mußte sich erst in der Ausbreitung des Glaubens bewähren über viele Menschen, über alle ihre Sitten, Gebräuche, Meinungen, Künste, Wissenschaften, ihren Staat und ihr bürgerliches Leben. Darin war noch vieles zu bessern, zu organisiren, ehe alles in der Kirche den christlichen Ueberzeugungen entsprechen konnte. So ist es nun freilich noch immer geblieben; aber in den ersten Zeiten des Christenthums mußte die Mischung des Christlichen mit dem Unchristlichen viel stärker sein, als in den spätern Zeiten. Das erste Werk, welches die christlichen Ueber-

zeugungen hervorzubringen hatten, war eine Scheidung der Elemente, eine Zersetzung der alten Bildung, der alten Völker, damit alsdann neue Völker als Träger einer neuen Bildung sich bilden könnten.

9. Denn auch neue Völker mußten nun an die Stelle der alten treten, nachdem diese sich aufgelöst hatten. Das Christenthum hat die menschliche Natur nicht so verändert, daß ihre geschichtliche Entwicklung hätte fortgehen können ohne politische Verfassungen und ohne Völker, welche die Grundlage für politische Verfassungen abgeben. Wir haben die kosmopolitischen Ansichten der Stoiker, die Ansichten der griechisch-römischen Christen erwähnt, welche die christliche Kirche wie einen neuen Stat betrachteten, es ist auch noch weiter der Gedanke an einen allgemeinen, die ganze Menschheit umfassenden Stat fortgeführt worden; aber alle diese Gedanken, zur Ausführung sind sie nie gediehen; unter den neuern Völkern, haben wir schon bemerkt, sind Stat und Kirche gesondert geblieben und nur dieser wohnt das Bestreben bei die ganze Menschheit zu umfassen: in ihren Staten dagegen haben die neuern Völker ein jedes für sich ihre Verfassung sich eingerichtet. Wenn in dieser Weise die Geschichte ihren Fortgang haben sollte, so mußten sich neue Völker bilden. Es sind dies die neuen Völker Europa's, welche wir als die Träger der neuern Cultur betrachten.

Man sieht nun wohl, diese neuern Völker sind recht eigentlich als Bildungen der Culturstufe zu betrachten, welche die christliche Meinung hervorgerufen hatte. Die ersten Wurzeln ihres natürlichen und rohen Daseins freilich hat das Christenthum nicht geschaffen; aber es hat ihnen Raum gemacht, indem es die alten Völker auflöste, hat die Trümmer der alten Bildung sich angeeignet um sie an die neuern Völker zu übertragen und dadurch bei ihnen das beständige Verlangen rege gehalten tiefer in den Geist der alten Völker einzudringen; es hat sie hierdurch und durch die neuen Ueberzeugungen, welche es ihnen einflößte, zu dem Range der Culturvölker erhoben, sie zu Fortsetzern der alten

Bildung gemacht, genug das sind sie durch das Christenthum geworden, was allein auf sie unser Auge richtet, wenn wir in der Weltgeschichte ihnen unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wenn wir auch dem Christenthume nichts weiter nachzurühmen hätten, als daß es die Cultur der alten Völker an die neuern Völker herangebracht habe, so würde es schon deswegen als eine der bedeutendsten Erscheinungen in der Weltgeschichte von uns angesehn werden müssen; denn die Brücke schlagen von der einen Stufe der Cultur zur andern, das heißt ein Werk im größten Maßstabe vollziehn. Die alten Völker hatten, wie wir bemerkten, die Hoffnungen des Christenthums, seine Aussichten auf ein allgemeines Gottesreich nicht tragen können; auch ihre besten Männer wurden von den Vorurtheilen ihrer Nationalität zu sehr beherscht; ihre Musterbilder suchten sie rückwärts in den patriotischen Tugenden ihrer Vorfahren; sollte unter den Völkern der Erde der neue Gang der Cultur, welchen das Christenthum verkündete, seinen Fortgang haben, so mußten neue Völker ihn tragen, deren Blick nicht nach rückwärts gerichtet war, weil sie keinen alten Ruhm und Glanz ihrer Väter, keine schon erworbenen Verdienste, keinen ihnen eigenen Antheil an der allgemeinen Bildung der Menschheit für sich aufzuweisen hatten. Ihre Ansprüche darauf den weitern Gang der Bildung zu leiten konnten nur darauf sich stützen, daß sie einen frischen Muth in die Bewegung der Dinge brachten, eine gesunde Empfänglichkeit für die alte Bildung und ein kräftiges Streben nach vorwärts. Hierzu waren die nordischen Völker geeignet, meistens von deutschem Ursprung, ein Geschlecht noch roher und ungebrochener Kraft, welches kein Wagniß schreckte, an der Grenzscheide der alten und der neuern Zeit von Wanderlust ergriffen, bereit die Herrschaft zu ergreifen, wie sie sich ihnen darbot, fast wie ein herrenloses Erbe, von den Gütern der alten Welt gelockt, welche sie mit ihren Leibern zu schützen schon oft geworben worden waren, welche sie nun auch in Besitz nehmen wollten als die rechten Herrn des Krieges, welche sie selbst zu schätzen und zu gebrauchen gelernt hatten. Diese Völker

machten sich nun zu Christen oder wurden zu Christen gemacht. Daß sie sogleich Christen in vollem Sinne des Wortes geworden wären, so wie sie den Namen annahmen, das ist freilich nicht zu erwarten; aber es gehörte zu ihrer Besitzergreifung der alten Culturgüter, daß sie auch zu der Religion sich bekannten, welche sie vorfanden. Ihre eigene Religion, sie hat manche Spuren unter ihnen zurückgelassen, sie war aber zu wenig in bestimmten Formen ausgeprägt, als daß sie der festgegliederten christlichen Kirche und Lehrform hätte widerstehen können. Mit der Annahme des Christenthums, wie äußerlich sie auch anfangs sein mochte, haben die neuern Völker einen Keim der Bildung in sich aufgenommen, welcher die Trümmer der alten Bildung auf sie übertragen sollte und die Antriebe zur Enwicklung einer neuen Bildung in sich enthielt. Hierdurch erst sind sie in die Reihe der Culturvölker eingetreten. Auch bei allen spätern Bekehrungen zum Christenthum hat sich dies gezeigt. So wie ein Volk das Christenthum annahm, rückte es dadurch in den Zusammenhang der Reiche ein, welche eine gemeinsame Meinung, eine gemeinsame Sitte, ein Gemeingut der Bildung zu pflegen versprachen. Die alte Literatur konnte einem solchen Volke nicht ganz fremd bleiben; Lateinisch oder Griechisch mußten seine Gelehrten treiben; selbst an das Hebräische wurden sie erinnert und dadurch ein Zugang zum Verständniß der orientalischen Bildung offen gehalten. Es ist wahr, nicht unter allen Völkern haben diese Keime der Bildung gleich reichliche Früchte getragen und besonders sind es die Völker gewesen, in denen deutsches Blut sich nachweisen läßt, welche Vortheile aus den Elementen der alten Cultur zu ziehen gewußt haben; aber es würde nur von der früher berührten Ueberschätzung des deutschen Blutes zeugen, wenn man von einer Mischung in der Abstammung der neuern Völker etwas ableiten wollte, was nur ein Erfolg ihres Unterrichts sein konnte. Nur durch diesen Unterricht konnten sie dazu befähigt werden die alte Bildung in der neuern Bildung fortzuführen. Gerade bei den Völkern, welche das deutsche Blut am reinsten bewahrt haben, ist

es am deutlichsten, daß sie die Grundlage ihrer Cultur von der christlichen Kirche empfingen.

So verdanken die neuern Völker als solche, d. h. als Träger der neuern Bildung, ihre Entstehung dem Processe, in welchem die alten Völker zerfielen und eine neue allgemeine Meinung sich bildete. Daß diese Umwandlung der Meinung vom Christenthum ausging, ist gezeigt worden. Wir haben schon die Mischung erwähnt, aus welcher die neuern Völker hervorgingen; wir müssen fragen, wodurch sie bewirkt, wodurch sie zusammengehalten wurde. Das Zerfallen der alten Völker, des römischen Stats, war ihre erste Bedingung; zu einem unheilbaren Risse wurde dasselbe erst durch das Christenthum gebracht. Alsdann hat die Verschiedenheit der neu eindringenden Stämme und der Sonderinteressen in dem zerklüfteten Reiche es nicht gestattet, daß alles wieder zu einem State und einem Volke sich zusammenfand; es ist auch schon erwähnt worden, daß hierin ein wichtiger Hebel für die neuere Bildung, ein tieferer Plan der Geschichte lag. Aber aus den zerbröckelten Stücken bildeten sich doch neue Einheiten. Sehr verschiedenartige Elemente verschmolzen sich in ihnen, Deutsche und römische Bürger, Sieger und Besiegte, Sklaven und Herrn. Wenn wir uns fragen, welches Band einer gemeinsamen Denkweise sie als zu einem Gemeinwesen gehörig erscheinen lassen konnte, so finden wir wieder, daß nur das Christenthum eine solche wunderbare Verschmelzung einleiten konnte; denn nur in seiner Heilighaltung, in der Verehrung seiner Vorschriften, seiner Verheißungen vereinigten sich die Menschen verschiedener Abstammung, verschiedener Sprache, verschiedener Stände. Dies würde im Einzelnen viel weiter ausgeführt werden können, als es hier im Allgemeinen angedeutet werden darf. Wir können bei diesen Betrachtungen nicht anstehn zu behaupten, daß ihrer Entstehung nach die neuern Völker in der That nur als Bildungen der geschichtlichen Entwicklung anzusehn sind, welche durch die Verbreitung oder das Herschendwerden des Christenthums hervorgerufen wurde. Am deutlichsten ist dies in dem Theile der neuern Völ-

ker, welche die Mischung ihrer Elemente am wenigsten verbergen können. Die romanischen Völker verdanken jener Entwicklung ihre Sprachen; daß die Deutschen, welche unter ihnen Herrn geworden waren, diese Sprachen annahmen, müssen wir aus der Herrschaft der christlichen Kirche über ihre Gemüther ableiten. Weniger offen liegt diese Entstehung der neuern Völker bei denen vor, welche bei ihrer alten Sprache blieben und sich weniger aus Mischung bildeten. Doch sind sie auch nicht ohne Mischung geblieben und wir können es zum Theil noch nachweisen, wie bei der Vollziehung derselben das Christenthum die Entscheidung gab. So haben die Deutschen Theile der slavischen Völkerschaften zu Christen gemacht und sich einverleibt. Das Hauptgewicht aber müssen wir darauf legen, daß alle neuere Völker nur in ihrer Gemeinschaft Träger der neuern Cultur wurden, jedes von ihnen diese seine welthistorische Bedeutung erst durch seine Verbindung mit den andern erhielt; ihre Gemeinschaft aber nur auf ihrer Religion beruhte. Dieser Gesichtspunkt muß uns zu dem Ergebniß führen, daß alle neuern Völker als solche ihren Ursprung auf das Christenthum zurückführen müssen.

10. Die neuern Völker haben aber auch eine lange Entwicklungszeit gehabt, wie wir schon bemerkten. Durch das ganze Mittelalter hindurch wogt es unter ihnen; noch können sie sich nicht recht zusammenschließen; in jedem Augenblick drohen sie wieder auseinanderzufallen. Dieser Wirrwarr des Mittelalters ist spätern Zeiten wie eine Verkehrtheit der damaligen Menschen erschienen und doch war er nur eine natürliche Folge davon, daß die neuern Völker und Staten noch in der Entstehung waren. In diesen beständig sich wiederholenden Zerwürfnissen, in diesem Auseinanderstreben von Elementen, welche noch keine rechte nationelle Einigung gewonnen hatten, hat die christliche Kirche das Band abgeben müssen, welches das Ganze zusammenhielt. Sie vertrat durch diese lange Zeit hindurch die Einheit der Christenheit ohne Widerspruch und die neuern Völker haben sich daher auch durch das ganze Mittelalter hindurch christliche Völker

genannt in Gegensatz gegen die Heiden und Muhammedaner, in welchen sie ihre gemeinschaftlichen Gegner sahen.

Wir müssen hierbei auf einen Punkt aufmerksam machen, welcher offen vorliegt, dessen charakteristische Bedeutung für die neuere Geschichte aber eben deswegen leicht übersehen wird. Unter den Kämpfen, in welchen die Christenheit mit ihren auswärtigen Feinden im Mittelalter stand, war der hartnäckigste Kampf mit den Muhammedanern, weil er nicht blos um eine Verschiedenheit des Glaubens, sondern in der That um die Herrschaft in der Leitung der Cultur sich handelte. Dies veranlaßt uns zu bemerken, daß seitdem die alten Völker aufgehört hatten der Leitung der Cultur vorzustehn, kein Volk und keine Völkergemeinschaft wieder aufgetreten ist um an die Spitze derselben zu treten, welche zum Polytheismus sich bekannt hätte. Wenn man bedenkt, daß die Götter des Polytheismus Nationalgötter waren, so wird man den Grund hiervon darin zu finden geneigt sein, daß von der neuern Zeit nicht mehr volksthümliche, sondern menschliche Bildung erstrebt wurde. Aber darüber konnte geraume Zeit die Frage zu schweben scheinen, ob der Monotheismus der muhammedanischen oder der christlichen Völkerschaften zur Leitung berufen sei. Gewissermaßen hatte auch die muhammedanische Religion die Erbschaft des Christenthums an sich zu bringen gesucht. Sie ist zuweilen so angesehn worden, als wäre sie nur das Bekenntniß einer Secte unter den vielen, welche unter den Christen entstanden waren; kaum stärker mochte sie sich absondern, als manche andere orientalische, gnostische oder manichäische Ketzerei. Hätte diese Secte nicht durchdringen, eine Reformation der Christenheit bewerkstelligen können? Auch einen Theil der Erbschaft der alten Völker, ihrer Literatur, ihrer Kunst hatten die Muhammedaner sich angeeignet und wenn man ihre Bildung vom 9. bis in das 12. Jahrhundert mit der damaligen Bildung der christlichen Völker vergleicht, so würde sich für den, welcher mehr den äußern Glanz als die tiefere Grundlage bedenkt, leicht herausstellen können, daß die Geschicke der Cultur mehr in jener, als in dieser

Hand gelegen hätten. Jetzt hat der weitere Verlauf der Geschichte längst entschieden und es ist nun nicht schwierig zu erwägen, daß der Monotheismus der Muhammedaner, welcher nur den einen allmächtigen Gott mit fatalistischer Herrschaft lehrte, welcher geistliche und weltliche Gewalt nicht schied, die Leitung der Cultur nicht übernehmen konnte, daß überdies die muhammedanischen Völker viel oberflächlicher die Elemente der alten Cultur in sich pflegten, als die christlichen Völker, welche in Sprache, Sitten, Gesetzen den classischen Völkern des Alterthums viel näher verwandt waren. Die muhammedanischen Völker haben im Mittelalter nur eine Zeit lang als ein Reizmittel der jugendlichen, noch schwachen Kraft der neuern Völker zur Seite gestanden, haben diesen manche Elemente der alten Bildung, welche sie noch nicht verarbeiten konnten, bewahren und zuführen müssen, sind noch immer Pfleger einer uns fremden Cultur, welche wir zu gewinnen haben werden für einen reichern Fortgang unseres Lebens und an welcher wir uns den Unterschied unseres und des uns fremden Glaubens veranschaulichen können. Von ihnen und ihrer Bildung Kenntniß zu nehmen werden wir nicht versäumen dürfen, wenn wir unserer Bestimmung getreu die ganze menschliche Bildung umfassen wollen; darüber aber können wir nicht in Zweifel sein, daß der Fortgang der Cultur im Mittelalter nicht bei ihnen, sondern bei den christlichen Völkern war.

Es ist ein großer Zeitraum der neuern Geschichte, welchen wir mit dem Namen des Mittelalters bezeichnen; er umfaßt mehr als 1000 Jahre. Wenn wir uns nach dem Verlaufe der Geschichte, nach den charakteristischen Wendepunkten oder Abschnitten in diesem großen Zeitraume umsehn, so werden wir gewahr werden, wie sehr der Fortgang der Dinge bei den neuern Völkern von der Macht christlicher Ueberzeugungen abhängig war. Wir haben gesehn, wie diese Völker ihre Stellung zur allgemeinen Cultur, ihr Sein als Culturvölker dem Aufkommen des Christenthums verdankten. Ihre Bekehrung zum Christenthum bezeichnet den Anfang des Mittelalters; das Wichtigste im ersten Abschnitt

seiner Geschichte zeigt uns, wie sie durch ihre Bekehrung in eine neue Lebensbahn eintreten, wie dadurch die Elemente der alten Cultur zu ihnen kommen, wie die Kirche ihnen neue Ordnungen des Lebens, neue Ueberzeugungen über Sittliches und Unsittliches, über Verehrungswerthes und Abscheuwürdiges brachte; wie sie noch mehr bewirkte, ihren ersten Unterricht in Künsten und Wissenschaften leitete, und da alles in der Mischung des Alten und des Neuen sich zerklüften zu wollen schien, Mittelpunkte für die Sammlung selbst des politischen Lebens darbot. Der weitere Verlauf des Mittelalters läßt uns alsdann erkennen, daß die christliche Kirche auch die Macht der neuern Völker weiter nach außen tragen half; indem sie zum Christenthum bekehrte, gewann sie auch die Völker für die Ordnungen des Stats und Völkerbestandtheile, welche weniger mit römischen Elementen sich versetzt hatten und bisher noch nicht für die Cultur gewonnen waren, wußte sie durch ihre Lehren und Uebungen heranzuziehn. Wo diese Arbeit in einem großen Maßstabe begann, die Bekehrten nun auch zu Bekehrern in einem welthistorischen Sinn wurden, da darf man wohl einen zweiten Abschnitt in der Geschichte der neuern Völker setzen. Bei diesem mächtigen Einfluße, welchen die Kirche unmittelbar und mittelbar hatte, wird man sich nicht wundern können, daß sie mit Dingen sich befaßte, welche ihrem ursprünglichen Zwecke fremd waren. Sie war schon den neuern Völkern nicht mehr in ihrer vollen Reinheit zugekommen; schon bei den alten Völkern hatten sich ihr politische Geschäfte beigemischt; jetzt mußte sie hilfreiche Hand auch in den weitschichtigsten weltlichen Unternehmungen bieten. Dabei waren die Grenzen nicht wohl zu bewahren, welche der geistlichen Macht zustehn. Dies sind die Gründe der Hierarchie im Mittelalter, welche allmälig wuchs. Es wird allgemein anerkannt, daß die Ausbildung ihrer Machtfülle eine neue Periode dieses Zeitraums abgiebt. So darf man auch jetzt Misverständnisse nicht mehr befürchten, wenn man die Hierarchie im Mittelalter als eine Sache betrachtet, welche aus der Lage der Verhältnisse unter den neuern Völkern

sich ergab. Aber auch eben so gewiß ist es, daß aus ihr Misstände für die Kirche selbst sich ergaben, wie für die neuern Völker, und daß an ihnen die Hierarchie wieder in Verfall gerieth. Wenn sie in ihrer Machtfülle geblieben wäre, so würde sie die neuern Völker unter eine größere Einförmigkeit der Herrschaft zusammengefaßt haben, als ihre volksthümliche Verschiedenheit vertrug. Das Zerfallen der Hierarchie, welches wieder eine Periode in der Geschichte des Mittelalters abgiebt, ist zugleich das Freiwerden der besondern Nationalitäten und ihrer Staten von der erziehenden Zucht der Kirche, unter welcher sie bisher zusammengehalten worden waren. So sehen wir die ganze Geschichte des Mittelalters, wenn wir sie vom Standpunkte der allgemeinen Culturgeschichte betrachten, an die mächtigen Einwirkungen gebunden, welche die christliche Kirche und durch sie der christliche Glaube auf die neuern Völker ausübte. In allen Hauptwendungen, in allen Perioden, welche ihre Geschichte nahm, hing sie von diesen Einwirkungen ab. Wir werden daher nicht anders als urtheilen können, daß sie in dieser Zeit mit Recht christliche Völker sich nannten. Sie bezeichneten damit nur die Allgemeinheit der Ueberzeugungen, aus welcher sie hervorgegangen waren und in welcher sie standen, so wie die Allgemeinheit des Völkerverbandes, welchem sie angehörten und in welchem sie andern Völkern in Frieden und in Krieg sich entgegensetzten.

11. Als aber die neuern Völker der Zucht der Hierarchie entwachsen waren und die neuere Geschichte, welche wir so vorzugsweise im Gegensatz gegen das Mittelalter zu nennen pflegen, begonnen hatte, sollten da nicht auch die neuern Völker einen neuen Charakter angenommen haben, welcher sie den kirchlichen, wie den christlichen Ueberzeugungen entfremdete? Wir würden blind sein müssen für die Thatsachen der Geschichte, wenn wir dieser Frage ihr Gewicht abstreiten wollten. Ein Abfall von der Hierarchie hat stattgefunden, gar leicht kann er für einen Abfall vom Christenthum gehalten werden. Mit der Selbständigkeit der Staten sind die politischen, die weltlichen Interessen vorher-

schend geworden. Je mehr man in der alten Literatur und Kunst neue Nahrung für das geistige Leben fand, in der Nachahmung des Antiken sich übte, alsdann auch den Muth zu eignen Schöpfungen faßte, um so mehr mußte der Einfluß der alten kirchlichen, hierarchischen Zucht sinken. Je mehr die neuern Sprachen ihre eigne Literatur entfalteten, selbst die Wissenschaften nicht mehr an die gelehrte Sprache sich binden wollten, selbst die Andacht des Volkes und die theologischen Untersuchungen in der Muttersprache ihren Ausdruck fanden, um so mehr sank der Einfluß der allgemeinen, hergebrachten Ueberlieferung. Genug nach allen Seiten zu zeigt sich eine Wendung der Dinge, in welcher die Eigenthümlichkeiten der neuern Völker, ihrer Staten, ihrer Sprachen nach oben streben, die weltlichen Interessen stärker werden, die allgemeinen zusammenhaltenden Kräfte der Kirche, der christlichen Einheit nachlassen. Am deutlichsten vielleicht zeigt sich dies an der Rolle, welche die Einwirkungen des classischen Alterthums in diesem Gange der neuern Bildung gespielt haben. Auch sie gehörten zu den allgemeinen Bildungsmitteln der neuern Völker und stehen hierin dem Christenthume gleich; sie zogen aber mehr nach der Seite der weltlichen Mannigfaltigkeit und wurden daher auch von dieser neuern Zeit, welche dem Weltlichen sich zuwandte, vorzugsweise mit Liebe gepflegt; zu wiederholtenmalen sind sie mit Vorliebe ergriffen worden, weil die spätere Zeit das Andenken an das Alterthum um sich über sich selbst zurecht zu finden doch nicht entbehren kann; aber immer wieder hat sich auch gezeigt, daß die alte Literatur und Kunst doch nur der neuern nationalen Literatur und Kunst dienen sollte; aus der Nachahmung des Alterthums entwickelte sich nur die Fertigkeit der neuern Völker in Darstellung ihrer modernen Erfindungen. Dieser Entwicklungsgang ist zu sehr der Natur gemäß, als daß man nöthig hätte ihn erst aus der Erfahrung kennen zu lernen; nur unter dieser Bedingung konnte eine selbständige Bildung unter den neuern Völkern sich Bahn brechen.

Aber wenn wir auch alle die Thatsachen, welche im Ueber-

schlage angegeben worden sind, in ihrer vollen Kraft anerkennen, müssen wir nicht doch auch zugeben, daß dieser Gang der Entwicklung, welchen die neuere Geschichte eingeschlagen hat, nur eine Fortsetzung dessen war, was schon im Mittelalter begonnen hatte? Auch im Mittelalter hatte man den Uebergriffen der Hierarchie sich widersetzt; die Bildungselemente des classischen Alterthums hatte auch die mittelalterliche Kirche in immer größerem Umfange sich anzueignen gesucht; sie hatte die Nothwendigkeit gefühlt ihre Lehren und Vorschriften dem Volke in seiner Sprache zugänglich zu machen; die besondern Verhältnisse, welche im Emporwachsen der neuern Völker überall anders sich gestaltet hatten, mußten in wachsendem Maße auch die Eigenthümlichkeiten der Völker und Staten bedenken lassen; es konnte nicht ausbleiben, daß man durch die Bedürfnisse des weltlichen Lebens mehr und mehr der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen seine Aufmerksamkeit zuwandte; genug die Wandlung der Dinge, welche wir mit dem Schlusse des Mittelalters sich ergeben sehen, sie war schon lange in allen Zweigen des Lebens vorbereitet und die neuere Zeit mit allen ihren Bestrebungen läßt sich doch nur als eine in größerem Maßstabe, mit freiern Aussichten betriebene Fortsetzung des Mittelalters betrachten. Wir würden in ihr nicht mehr dieselben Völker vor uns haben, welche im Mittelalter heranwuchsen, wenn es nicht so sein sollte. Wir fragen uns nun, ob bei dem Hervortreten aller der Werke, welche die neuere Zeit mit regstem Eifer unternommen hat, nicht dennoch die Gemeinschaft der neuern Völker in ihren religiösen Ueberzeugungen bleiben konnte. Daß ein Streit über die Bedeutung der Hierarchie unter ihnen mächtig geworden ist, schließt noch keineswegs ein, daß sie das Christenthum auch nur zu einem ihrer Theile aufgegeben haben. Wenn es hauptsächlich in der neuern Zeit darauf ankam, das Weltliche in seiner breitesten Ausdehnung zu erforschen, zu begreifen, wie es im Alterthum gewesen war, wie es in der Mannigfaltigkeit der neuern Völker in verschiedener Gestalt sich ausgeprägt hat, wie es durch die ganze weite Natur in wechselnden Gestalten nach

ewigen Gesetzen die Bedingungen unseres Lebens uns darbietet, so sehen wir in alledem nichts, was vom Christenthum hätte ablenken müssen. Wenn man von den Bestrebungen in die Breite des weltlichen Daseins einzudringen nur nicht zur Zerstreuung sich verleiten ließ, sondern den Blick darauf festzuhalten wußte, daß in allen Gestalten der Natur wie der Geschichte nur der Reichthum der göttlichen Herlichkeit sich offenbare, so ließ man nur den Gedanken, welchen das Christenthum immer ausgesprochen hatte, zur kräftigen That werden. Nur die Zerstreuung, nicht die Vertiefung im Weltlichen konnte dem Christenthum gefährlich werden; von dieser war nur eine größere, reichere und freiere Einsicht in die Offenbarungen des Christenthums zu erwarten. Und sollten wir auch annehmen müssen, daß unter den mannigfaltigen Reizen, welche der Einblick in das bunte Getriebe der Völker und Staten, in das Gewühl der Naturkräfte und der Werke der Menschen darbot, eine Zeit lang der Blick unserer neuern Völker sich verwirrt und zerstreut gesehen hätte, so würde doch auch eine solche Zeit der Zerstreuung nur als ein Uebergang sich betrachten lassen und zu erwarten sein, daß ihr Geist sich wieder sammeln würde um auf die alten Grundlagen der Ueberzeugungen zurückzukommen, in welchen die neuere Cultur sich entwickelt hatte, und um diese nun mit neuen Erfahrungen bereichert durchzuführen. Diesen Gesichtspunkt, diese Hoffnung auf die Beständigkeit der neuern Völker in ihrem Glauben an die Grundlagen ihrer Cultur zu fassen wird uns schwerlich durch die Geschichte der neuern Zeit verwehrt werden.

Freilich man könnte auch einen andern Gesichtspunkt geltend machen. Ein Abfall vom Glauben unserer Väter würde es sein, wenn wir den christlichen Glauben aufgegeben hätten; aber ein solcher Abfall darf nicht unbedingt verworfen werden. Auch die alten Religionen hatten sich aufgelöst und waren aufgegeben worden um einem höhern Gange der Cultur freie Bahn zu lassen. Auch vom Christenthum kann man annehmen, daß es dasselbe Schicksal haben werde, welches es dem alten Aberglauben bereitete.

Ist doch alles Menschliche vergänglich. Die Meinung ist verbreitet, schon ständen die Männer vor der Thür, welche den Aberglauben des Christenthums zu Grabe tragen sollten; das wären die Männer der neuern Bildung, der neuern Wissenschaft, welche, den alten Philosophen gleichend, die Nichtigkeit der christlichen Religion eingesehn hätten und nur die Wissenschaft der Vernunft und der Erfahrung bestehen zu lassen entschlossen wären. Vor dieser Aufklärung der neuern Zeit müsse jeder altväterliche Glaube weichen. Uns steht es an dieser Stelle nicht zu diese Ansicht aus ihrem Grunde zu heben, da wir es bisher geflissentlich vermieden haben das Verhältnis der christlichen Religion zur Wissenschaft in Untersuchung zu ziehen, weil dies einer mehr in die Besonderheiten der verschiedenen Culturstufen eindringenden Ueberlegung angehört. Nur auf den auffallendsten Unterschied zwischen dem Christenthum und den alten Religionen können wir uns gegen jene Ansicht berufen, welcher schon früher zur Sprache gebracht worden ist. Das Christenthum ist Monotheismus und keine Nationalreligion. Diese Punkte geben ihm eine ganz andere Stellung zur Wissenschaft und zur Culturgeschichte, als die alten polytheistischen Nationalreligionen einnehmen konnten. Den Polytheismus mußte die Philosophie untergraben, weil sie Einheit der Wissenschaft und des Grundes sucht, nicht so den Monotheismus. Mit den Nationalgöttern konnten die weitern Fortschritte der Cultur sich nicht vertragen, weil sie Gleichberechtigung aller Menschen als Menschen forderten; der Gott der Christen vertrat aber diese; der Glaube an ihn wird mit jeder Culturstufe bestehen können, von welchen Völkern sie auch getragen werden möge. Der Glaube der Christen verwies nicht auf den Glanz, die Herrschaft eines besondern Volkes, sondern auf das Gottesreich, auf das höchste Gut am Ende aller Dinge; die hieran sich knüpfenden Verheißungen des Christenthums reichen in die fernste Zukunft; ein Glaube, welcher solche weite Aussichten nimmt, wird auch durch keine neue Culturstufe beseitigt werden.

Doch wir vergessen uns, wir lassen uns auf Prophezeiungen

ein, obgleich wir nur von der alten und neuern Geschichte reden wollten, wie sie gewesen ist. Die beiden Gesichtspunkte, der eine, daß die neuere Zeit mit ihrer Vertiefung in das Weltliche nur zu einer neuern Verherlichung des Christenthums führen, der andere, daß sie das Christenthum beseitigen werde, sie sprechen beide von der Zukunft; wir haben sie nur deswegen nicht ganz übergehen wollen, weil es schwer hält bei Betrachtung der neuern Zeit nicht auch die kommenden Dinge zu berücksichtigen; denn was mit der neuern Zeit in Bewegung gekommen, ist noch nicht aus, die Zwecke, nach welchen es hinstrebt, hat es noch zu erwarten und doch würde erst aus diesen Zwecken Licht über die Bedeutung, die Beweggründe der bisherigen Bestrebungen sich ergeben. Wir müssen uns bescheiden und eingestehn, daß wir in der That schlimmer daran sind mit der Beurtheilung der neuern Dinge, als mit den Untersuchungen über schon abgerundete Perioden der Geschichte, deren Erfolge deutlich vor uns liegen. Aber um so mehr haben wir uns auch davor zu hüten unsere Wünsche oder Erwartungen in die Auffassung der geschichtlichen Thatsachen hineinzutragen. Wenn wir uns an diese halten, so werden wir nur sagen können, daß die beiden Ansichten, welche wir einander entgegengestellt haben in dem bisherigen Verlauf der Dinge noch keinen sichern Halt finden. Seit dem Ablauf des Mittelalters hat sich die weltliche Richtung der Meinung stärker geregt, in der christlichen Kirche haben sich Parteiungen erhoben, darüber ist, wie natürlich, bei vielen der religiöse Glauben wankend geworden, und manche davon, welche weiter zu sehen glauben, als die Menge der Menschen, haben sich auch ganz des Christenthums entschlagen. Aber es sind nur die Prophezeiungen dieser Partei, welche meinen, daß dieser Abfall vom Christenthum allmälig über die Masse der neuern Völker sich verbreiten würde; denn noch immer sind diese Völker in ihrer Gesammtheit bei ihrem alten Glauben geblieben; er bildet die Moral dieser Völker, ihr Gesammtgewissen; die Kernsprüche der Bibel gelten ihnen als Maßstab, welchen sie im Allgemeinen an die Beurtheilung des sittlichen Lebens anlegen.

Eben so wenig aber dürfen wir behaupten, daß die religiösen Parteiungen, die darüber entstandenen religiösen Zweifel und das tiefere Eingehn in die weltliche Richtung der Meinungen und Forschungen schon zu einer festern Begründung und allseitigen Verherlichung des Christenthums unter den neuern Völkern geführt haben. Was hiervon geschehen sein mag, ist doch gewiß nur bei Einzelnen oder in einzelnen Richtungen vorgekommen, hat aber nicht das Ganze unserer Cultur ergriffen. Daher ist es auch wieder nur eine Prophezeiung derer, welche fest im christlichen Glauben stehn, daß diese neuern Bewegungen nur zum Besten ihres Glaubens ausschlagen könnten; sie ist unabhängig von den geschichtlichen Thatsachen, denn sie wird auch ganz allgemein sich dahin aussprechen, daß nichts geschehen könnte, was nicht zuletzt zur Ehre Gottes und seiner Kirche ausschlagen müßte.

12. Wenn wir von den geschichtlichen Thatsachen unser Urtheil leiten lassen wollen, so müssen wir uns nach den Wendepunkten der Geschichte umsehn. Im Mittelalter, haben wir gefunden, schlossen alle Perioden in der Geschichte der neuern Völker eng an die Geschichte der Kirche sich an. Dies ist allerdings in der neuern Geschichte nicht mehr so; weltliche, politische Motive treten in den Wendepunkten sehr entschieden hervor; wenn wir aber genauer nachsehn, so werden wir mit ihnen auch immer religiöse, der Kirche, dem Christenthum angehörige Motive in Verbindung finden.

Die Epoche machenden Begebenheiten, mit welchen die neuere Zeit beginnt, sind sehr verwickelter Art. Die neuere Politik gewann unter ihnen ihre erste Grundlage; die Entdeckungen neuer Länder und neuer Seewege eröffneten den neuern Völkern Europa's ihre Macht über die fernsten Länder der Erde. Von nicht geringerm Gewicht, die Culturgeschichte noch näher berührend, ist die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften, welche den Reichthum der alten Bildung in einem bisher ungekannten Maße uns wiedereröffnete. An diese der Religion fremden Beweggründe schloß sich aber auch bald die Reformation der Kirche an, eine

Fortsetzung und ein Abschluß ähnlicher Bewegungen im Mittelalter. Dieses religiöse Moment zeigte sich nun alsbald als das entscheidende für den weitern Verlauf der Dinge durch mehr als ein Jahrhundert. Der religiöse Zwist, welcher aus ihm hervorging, spaltete die Völker Europa's in zwei Lagern; Spanien und Italien von der einen Seite, Deutschland und der Norden von der andern erhielten durch ihn ihre Stellung; er war mächtig genug Frankreich und Deutschland in langen innern Kriegen sich zerfleischen zu lassen, zu bewirken, daß Holland von Spanien sich losriß und eine Macht wurde, in der folgeschweren Revolution Englands spielte er seine Rolle. Wenn man mit dem westfälischen Frieden einen Abschnitt in unserer neuern Geschichte zu machen pflegt, so gesteht man damit nur ein, daß auch die erste Periode der neuern Geschichte von religiösen Bewegungen erfüllt war. Die darauf folgende Periode bis zur französischen Revolution hat die absolute Monarchie nach dem Muster Frankreichs sich ausbilden gesehn. Dabei spielte die Religion fast nur eine passive Rolle; doch war auch diese nicht ohne Gewicht; in der Folge der kirchlichen Reformation war die Macht der Hierarchie gebrochen worden; wenn sie sich zum Theil behauptete, so war es nur mit Hülfe des Stats geschehn; zum größesten Theil fiel ihre Macht dem State zu; ohne dies wäre die absolute Monarchie nicht möglich gewesen. In der innern Bildung der Völker sehen wir in dieser Periode die religiöse Toleranz um sich greifen. Sie war eine Folge des religiösen Zwistes; in ihm hatten sich die Parteien erschöpft; sie hatten von einander ablassen müssen, weil keine die andere überwältigen konnte. Man kann diese Toleranz als einen Gewinn für das Wesen der Religion ansehn; aber sie war auch eine Folge der Ermattung. Zu ihr gesellte sich der Indifferentismus in der Religion; die religiöse Aufklärerei und endlich die Lehren der Freidenker schlossen sich ihr an, welche nur die Religion der Weisen, der Vernunft oder der Natur, oder auch gar keine Religion wollten; diese Bewegungen zeigten sich in beiden Lagern, der Protestanten wie der

Katholiken. Daß sie tief eingeschnitten haben in die Bildung unserer neuern Zeit würde man vergeblich zu leugnen versuchen. Aber man hat sich auch zu hüten ihre Bedeutung zu hoch anzuschlagen. Kaum wird man sagen können, daß die Toleranz tief in die Massen der neuern Völker eingedrungen ist; die Freigeisterei, welche die Religion oder die Irreligiosität der Weisen suchte, ist nur bei den sich weise Dünkenden geblieben; der Fanatismus, mit welchem sie die herschende Religion angriff, beweist hinreichend, wie stark sie noch die Meinung fand, welche sie bekämpfen zu müssen glaubte. Die Toleranz aber, welche mehr und mehr sich verbreitete, sie war doch keinesweges so gleichgültig gegen jede Verschiedenheit der religiösen Meinung, daß unter ihrer Herrschaft über die allgemeine Meinung nicht noch bedeutende Einwirkungen von der Religion selbst auf politische Wendepunkte sich gezeigt hätten. Nur nicht sehr zahlreich sind überhaupt solche Wendepunkte in der Periode von dem westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution. Die bedeutendsten sind die Vollendung der englischen Revolution, durch welche England erst zu seiner wachsenden Macht gelangte, und die Erhebung der preußischen Macht im nördlichen Deutschland. Jene zeigt sich in einer offenen Verbindung mit dem Kampf der Gegensätze, welche aus der Reformation hervorgegangen waren, über diese kann man streiten, ob sie nicht aus rein politischen Beweggründen hervorgegangen sei. Doch ist die Meinung wohl nicht ohne Grund, daß an ihr die religiöse Ueberzeugung einen Antheil hatte, welche einen Vorkämpfer des Protestantismus im nördlichen Deutschland forderte.

Wir sind bis zu dem letzten Wendepunkte in der Geschichte der neuern Völker gekommen, wo die neueste Zeit, d. h. die Zeit beginnt, in deren Bewegungen wir noch jetzt leben. In der politischen Geschichte datirt sie von der französischen Revolution. Wenn wir sie von culturgeschichtlichem Standpunkt betrachten, werden wir ihr wohl eine breitere Grundlage geben müssen; denn offenbar hat diese neueste Zeit nicht allein in politischen Dingen

sich sehr umgestaltet, sondern auch in ihren Sitten, in ihren Ueberzeugungen, in ihrem Geschmack sind wesentliche Umänderungen eingetreten. Am stärksten ist diese Veränderung wohl vertreten worden durch die Entwicklung der neuern deutschen Nationalliteratur, welche fast gleichzeitig mit den politischen Bewegungen in Frankreich einherlief. Die französische Revolution, aus politischen Beweggründen hervorgegangen, läßt anfangs wenigstens religiöse Beweggründe nicht erkennen; es mischten sich eher in ihre Unternehmungen Ansichten ein, welche aus der Freigeisterei oder dem Indifferentismus hervorgegangen waren. Auch in den ersten Zeiten der neuen deutschen Nationalliteratur zeigte sich der religiöse Sinn nur schwach, noch schwächer der christliche Sinn vertreten. Nur einige Spuren einer Wendung nach der entgegengesetzten Seite zu kann man in ihnen gewahr werden. Solche Spuren sind jedoch nicht zu übersehn, wenn man ein Urtheil fassen will über einen Zeitraum, dessen Bewegungen noch nicht abgelaufen sind. Wir finden sie nicht allein in der literarischen und künstlerischen Bewegung bei den Deutschen, sondern auch im Fortgange der politischen Bewegungen, welche von Frankreich ausgingen. Nur ganz kurze Zeit hat die französische Revolution ihre Freigeisterei aufrecht erhalten können; sie erhob bald das Dasein eines Gottes, die Wahrheit des unsterblichen Lebens zu ihrem Beschluß und endete damit der christlichen Kirche ihre Zugeständnisse zu machen. In der literarischen Bewegung wird man ähnliche Zugeständnisse finden. An der leichtsinnigen Verspottung des Heiligen, welche der groben Selbstsucht das Wort redete, fand man doch bald keinen Geschmack mehr. Wenn noch immer Nachwirkungen des Materialismus aus dem vorigen Jahrhunderte sich zeigen, so haben sie doch eine ernstere wissenschaftliche Mine angenommen. Wenn man damit angefangen hatte neben dem Stat, der nur das gesetzliche Handeln erzwingen könne, die Kirche als eine moralische Anstalt zu fordern, so ist man dazu fortgeschritten die positive Religion und besonders die positivsten Lehrweisen des Christenthums als nothwendig für die Erziehung des

Menschengeschlechts zu betrachten. Hiermit zeigte sich im Bunde der geschichtliche Sinn, welcher allem Alten und Veralteten sein Verständniß abzulocken suchte. Wie sehr hat sich doch unter diesen Umwandlungen der Denkweise die Schätzung der vergangenen Zeiten verändert. Eine Zeit lang hatte das Mittelalter nur für die Zeit der Barbarei, des Ungeschmacks, der Dunkelheit gegolten; seine schönsten Werke hatte man vergessen, verfallen lassen, mit kläglichem Putz überkleidet. Da kam die romantische Schule, welche ihren Gang durch Europa gemacht hat; sie ließ es in einem täuschenden, verschönernden Helldunkel erscheinen; aber einen Geschmack für seine Werke hat sie doch angeregt. Jetzt sind ernstere Männer gekommen, Gelehrte und Künstler; nicht in einer parteiischen Vorliebe für das Alte haben sie das Mittelalter aus seinem Schutt hervorgezogen, sondern es nur zu retten gesucht vor der Vergessenheit und dem Spotte einer leichtsinnig schmähenden Zeit. Den Haß gegen das Mittelalter und seine christliche Bildung dürfen wir für beseitigt halten außer nur bei denen, welche über ihre Hast zum Neuen die sichern Grundlagen des Neuen im Alten sich zu bewahren versäumen. Wir wissen es wohl, daß hiermit nur Strömungen der Meinung bezeichnet werden, welche in den kleinern Kreisen der höher Gebildeten Platz greifen; nur diese bleiben sich des geschichtlichen Zusammenhangs unserer Bildungselemente bewußt; aber eben dies bietet uns eine Gewähr für die nachhaltige Kraft dieser Strömungen, daß sie nicht mehr, wie früher geschah, von dem armen, nur dürftig gebildeten Volke und seinem Glauben sich absondern wollen, in vornehmem Dünkel eine Religion der Weisen suchen, vielmehr das zu verstehen trachten, was im Geiste des Volkes lebt. Das Volk hält am Alten fest; die tiefere Stufe, auf welcher sein Verständniß steht, ist dann das Ergebniß der ältern Bestrebungen, welche sich bewährt haben; seiner Fortbildung kann man nur dienen, wenn man an das schon bewährte Alte anknüpft. So ist durch die Wendung der höhern Schichten unserer Gesellschaft zurück zu dem Verständnisse dessen, was einer voreiligen Zeit ver-

altet schien, ein Schritt zur Beseitigung einer großen Gefahr geschehn, welche zu drohen schien, als die Weisen ihre Religion für sich haben wollten. Denn für Zeiten, welche dem Gipfel einer volksthümlichen Bildung zustreben, ist es eine der größten Gefahren, wenn die höhern und die niedern Stände sich absondern in ihren Meinungen, besonders unter Völkern, welche aus sehr verschiedenen Bestandtheilen zusammengewachsen sind und sehr verschiedenen Abstufungen der Cultur in sich Raum geben, wie es bei uns ist.

Diese Betrachtungen führen uns auf unsere Gegenwart. Sie sind der Meinung nicht günstig, welche eine Zeit lang sich geltend machen wollte, als könnten wir gegenwärtig auskommen ohne Religion oder mit einer Religion der Weisen. Das mögen die unternehmen, welche sich über ihr Volk und über die Gesammtbildung unserer Zeit erhaben dünken. Eine Handhabe für den Verkehr, für die Verständigung mit der allgemeinen Meinung des Volkes werden sie dabei schwerlich finden. Wir stellen einfach die Frage: welche andere Religion haben die gegenwärtigen Völker, welche Träger der Cultur sind, als die christliche? Oder haben sie etwa keine Religion? Es ist wohl möglich, daß irgend ein Gelehrter aus nichts sich ein Gewissen macht; daß aber eine Gesammtheit der Völker ohne Gesammtgewissen zusammengehalten werden sollte, ist unmöglich. Noch immer ist die Menge der neuern Völker christlichen Bekenntnissen zugethan; ihr Unterricht wurzelt in der Moral des Christenthums; ihre Andacht wird nach christlicher Sitte in christlichem Glauben geleitet; ihre Verehrung wendet sich christlichen Mustern zu; suchen wir eine allgemein verständliche Sprache, durch welche wir über Werth und Unwerth der Handlungen und ihrer Motive im gemeinen Verkehr uns ausdrücken können, wir werden sie nirgends anders finden als in den althergebrachten Formeln der christlichen Lehrweise; wenn es noch ein Gesammtgewissen der neuern Völker giebt, ich wüßte nicht, wo anders man es suchen könnte, als in den Vorschriften eines christlichen Lebens. Durch den Dienst des Eigen=

nutzes, durch die fleischlose Moral, welche die Freigeisterei oder die Religion der Weisen empfohlen hat, ist dieses Gewissen noch nicht unterdrückt worden, welches in der Autorität heilig gehaltener Beispiele, in dem symbolischen Ausdruck religiöser Vorschriften seinen Halt findet. Die Entwicklungen der neuesten Zeiten haben bisher nur gezeigt, daß der Volksglaube noch nicht erloschen ist; er hat noch mächtig daran erinnert, daß er dem Christenthum anhängt, ja selbst die Verschiedenheiten der Bekenntnisse, in welchen die Christenheit sich gespalten hat, haben noch sehr stark an ihr Vorhandensein und ihr Leben gemahnt. Man wird aber freilich auch nicht daran glauben dürfen, daß aus so mächtigen Erschütterungen, wie sie nun schon mehrere Menschenalter hindurch sich fortgesetzt haben, der religiöse Glaube ganz in seiner alten Gestalt sich wiederherstellen lassen werde. Es ist eine alte Meinung der christlichen Kirche, daß die Substanz des Glaubens bleibt, seine Formen aber sich entwickeln. Diese Meinung sichert ihr den ununterbrochenen Zusammenhang ihres Bestehens unter den Fortschritten einer tiefer und tiefer eindringenden Einsicht. Es würde ein blinder Optimismus dazu gehören, wenn man mit den Zuständen der gegenwärtigen christlichen Kirchen sich zufrieden erklären wollte. Eben daß sie Kirchen sind, daß sie die Bevölkerung unserer Länder in getrennten Lagern halten, muß uns etwas Besseres suchen lassen. Die Hoffnung auf die Einheit des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche dürfen wir nicht aufgeben. So lange die Trennung der Kirchen besteht, werden wir Toleranz üben müssen und ein wenig von ihr könnte man auch von dem Indifferentismus lernen. Eben so wenig als wir dahin zurückkommen werden, daß die absolute Monarchie ihre politischen Beschlüsse fassen könnte ohne zu fragen, wie sie mit der allgemeinen Meinung des Volkes stimmen, eben so wenig wird sich ein Regiment der Kirche herstellen lassen, welches nur die alten Satzungen befrägt und das Gedächtniß der Theologen, mehr um eine äußere Ordnung der Gebräuche und der Lehrweisen bemüht, als um die Uebereinstimmung mit den Ueberzeugungen,

welche im Volke leben. Es wird nicht leicht sein Spaltungen, welche Jahrhunderte lang durch unsere Völker gegangen sind, zur Versöhnung zu bringen, den Zweifel, welchen sie hervorgerufen haben, welcher die Leichtsinnigen gleichgültig machte, die Nachdenkenden erschütterte, durch tiefere Forschung zu überwinden; es wird schwer halten die Früchte der Wissenschaft und der Kunst, welche unter diesem Zweifel auf sehr abweichenden Bahnen gesammelt wurden, wieder heranzuziehn an die Ueberzeugungen, welche noch feststehn; es ist einleuchtend, daß alles dies nur geschehn könne durch eine neue Vertiefung des Geistes, welche auch den weitesten Umfang unserer neuern Bildung zu umspannen weiß, um alles Ungesunde auszuscheiden, alles Gesunde zu benutzen, welche Natur und Vernunft und die ewigen Gründe ihrer Gesetze und ihrer Geschichte in gleichem Maße bedenkt. Diese Aufgabe ist zu groß, als daß irgend eine menschliche Kraft sich ihr gewachsen fühlen sollte; ihre Lösung wird Gottes Werk sein. Daß sie unter unsern neuern Völkern gelingen werde, können wir nur hoffen, wenn wir ihnen zutrauen dürfen, daß sie einen innern Halt tiefster Ueberzeugung in sich bewahrt haben, welcher das Werk Gottes in ihnen zu erkennen weiß. Der Gang der neuesten Geschichte aber hat uns hieran noch nicht verzweifeln lassen. Denn noch immer sehen wir, daß unsere Völker auch unter ihren Zerwürfnissen ihres gemeinsamen Lebens und ihrer gemeinsamen Ueberzeugungen eingedenk geblieben sind. Nur deswegen streiten sie so eifrig unter sich, weil sie nicht von einander ablassen können, weil eine Partei die andere für ihre Ueberzeugungen gewinnen möchte.

So ergiebt sich uns, daß die neuern Völker, wie in ihrer frühern Geschichte, so auch noch gegenwärtig das Gemeinsame ihrer tiefsten Ueberzeugungen im Christenthum haben. Ihr Einrücken in die Reihe der Culturvölker haben sie durch das Christenthum erhalten; die Perioden ihrer Jugendzeit haben unter dem vorherschenden Einflusse der christlichen Kirche sich gegliedert; nachdem sie zum Bewußtsein ihrer nationalen Eigenthümlichkeiten

gekommen waren und in ihm ihre Staten ausgebildet hatten, sind sie auch dazu geführt worden ihre Kirchen mehr von innen heraus sich gestalten zu lassen und eine Spaltung ihrer religiösen Bekenntnisse ist eingetreten; aber sie haben darüber nicht vergessen, daß sie alle der Christenheit angehören; wenn auch einen Augenblick der Gedanke aufkommen konnte, daß der Stat von der Kirche sich lossagen dürfte, so hat doch der Glaube des Volkes ihn gezwungen wieder seine Versöhnung mit der Kirche zu suchen; wenn auch der Hader für ihre Bekenntnisse allzu eifriger Theologen dazu führen möchte jede Gemeinschaft des Glaubens mit anders Gläubigen abzubrechen, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit im allgemeinen Glauben ist zu groß um zu weichen. Wenn nun aus der allgemeinen Gliederung der Geschichte der Charakter der Völker, welche sie tragen, erkannt werden muß, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß wir die neuern Völker noch immer christliche Völker zu nennen haben.

Drittes Kapitel.

Das Christenthum und die Philosophie.

1. Bisher haben wir es unterlassen können genauer über den Charakter des Christenthums uns auszusprechen. Es genügte uns nur daran zu erinnern, daß es seinen Monotheismus den Nationalgöttern der alten Völker entgegensetzte um daraus seine geschichtliche Wirksamkeit zur Auflösung der alten, zur Einführung der neuern Völker in die Weltgeschichte abzuleiten. Man wird aber die Frage nicht zurückhalten können, wodurch sich das Christenthum noch sonst von andern, auch von andern monotheistischen Religionen unterschied; sie ist unumgänglich, wenn wir sein Verhältniß zur menschlichen Cultur und besonders zur Philosophie erörtern wollen. Zu ihrer Beantwortung gelangen wir durch einige Vorfragen, welche über den Gang der einzuschlagenden Untersuchung entscheiden.

Wenn wir vom Verhältnisse des Christenthums zu den alten und neuern Völkern ausgehn, so müssen wir zunächst an den Unterschied zwischen dem christlichen und jüdischen Monotheismus uns gemahnt sehen. Für die Zwecke, welche wir hier verfolgen, genügt es ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Religion hervorzuheben. Wie andere Religionsverehrungen des Alterthums war das Judenthum eine Volksreligion. Dies zeigt sein Name. An die Hoffnungen des jüdischen Volkes schloß es sich an; dem auserwählten Volke Gottes, dem Samen Abrahams galten seine Verheißungen; daß damit auch weitergehende Verheißungen, Hoffnungen für die ganze Menschheit in Verbindung

gebracht werden konnten, ändert die Sache nicht; denn wir sind nicht der Meinung, daß in den niedern Culturstufen nicht auch Keime und Verehrungen der höhern sich finden sollten; sie kommen aber in ihnen nur zerstreut, vereinzelt und daher schwach vor; auf die Einheit ihres Grundes hat die Kraft der Entwicklung sich noch nicht gesammelt. Auch bei den Heiden haben die alten Christen Vorahnungen christlicher Gedanken gesucht. Das Judenthum wies auf den kommenden Messias hin, weil aus ihm das Christenthum hervorgehen sollte; aber erst später, als seine nationalen Hoffnungen gebrochen waren, brachte es diese Hinweisungen zu deutlicherer Gestalt und faßte sie auch dann noch in nationaler Beschränktheit. Die Religion ist ihm daher auch Gesetz. Hierin steht es mit den Nationalculten der alten Welt auf gleicher Stufe. In die neue Zeit konnte es daher auch nicht hinüberführen, welche in einer Religion für alle Menschen ihren Grund finden sollte.

Die Hoffnungen und Verheißungen des Judenthums machen uns auf das Wesen aller Religion aufmerksam. Alle Religion hat ihren Grund in Hoffnungen und Verheißungen, an welche man glaubt. Propheten sind ihre Gründer. Wer an die prophetische Natur im Menschen nicht glaubt, der kann keiner Religion seinen Glauben schenken. Der Mensch lebt nicht der Gegenwart allein; in Hoffnung muß er säen, an die Erndte glauben; weit über die nächsten Tage hinaus schweift sein Blick; seine Gedanken sind auf Zwecke und Werke der Zukunft gerichtet; was sie ihm verheißt, dazu muß er eine feste Zuversicht fassen, wenn ihm der Muth zu großen Werken nicht versagen soll. Dem Glücke zu vertrauen, kann nur Leichtsinnigen genügen; nur unter Gottes Hülfe wird der Menschheit ihr großes Werk gelingen. In diesen Gedanken wendet sich der Mensch zu Gott; sein Wille und seine Wünsche sind der Grund seiner Religion. So haben die alten Völker auf die Orakel ihrer Götter gehört, in den Palladien ihrer Städte Pfänder für die Verheißungen ihres Patriotismus gesehn; so haben die Juden ihrem Bunde mit dem Gott

Israels vertraut. Eitele Wünsche waren dies für den Bestand einer Herlichkeit, welche vergehen sollte. Wir glauben einen festern Grund gewonnen zu haben, indem wir nur den Verheißungen eines allmächtigen Gottes vertrauen, der nicht uns besonders bedacht hat, aber seinen Namen in den Geschicken der Menschheit verherlichen wird.

Die ahnungsreiche Seele des Menschen, wie sie in Hoffnungen und Verheißungen sich ausspricht, wie sie den Muth in Ermahnungen stärkt, giebt doch nur in verschleierten Bildern sich zu erkennen; das Dunkel der Zukunft, in welches sie blicken läßt, gestattet keiner Religion volle Enthüllung; das Geheimniß will gesagt und auch nicht gesagt sein. Die religiösen Blicke in die Zukunft knüpfen sich an die Bedürfnisse der Gegenwart; für diese sind ihre Ermahnungen berechnet, indem sie aufrufen dem Willen Gottes in der vorliegenden Pflicht zu genügen. Da richten sie sich an die Person, wie sie von der Person ausgehn; denn den Glauben des prophetischen Geistes wollen sie verbreiten und lebendig machen vom Einzelnen zum Einzelnen, damit er so die religiöse Gemeinschaft in eines jeden Ueberzeugung ergreife. Daher haben die Aeußerungen des religiösen Gemüths einen schwer zu entziffernden Charakter und drücken sich weder mit der Klarheit, noch mit der Allgemeinheit aus, welche der wissenschaftliche Vortrag suchen muß. Der Prophet in seiner persönlichen Erregtheit, in dem bildlichen Ausdruck seiner Ahnungen, in der Verknüpfung seiner Anschauungen, welche vom persönlichen Bewußtsein aus das persönliche Bewußtsein zu ergreifen strebt, hat mehr Verwandtschaft mit dem Dichter als mit dem Philosophen. Daher ist der dogmatische Vortrag nicht der Stil der heiligen Schriften und keine Religion hat sich zuerst in einer Dogmatik offenbart; ein vieldeutiger bildlicher Ausdruck des Glaubens, des Bekenntnisses genügt den ersten Zeiten einer religiösen Erregung und viele Religionen haben sich fortwährend ohne Dogmatik zu behaupten gewußt. Von dem Dichter unterscheidet sich freilich der Prophet und Verkündiger religiöser Ermahnungen dadurch,

daß er von der Wahrheit seiner Ahnungen, seiner Forderungen für die Zukunft und seiner Schilderungen derselben überzeugt ist; aber dadurch wird er noch nicht ein wissenschaftlich denkender Mann, welcher in methodischer Ordnung seine Gedanken auseinandersetzen könnte oder wollte. Vor den polytheistischen haben die monotheistischen Religionen zwar den Vorzug, daß sie lehrhafter sich vortragen; aber die lehrhaften Sätze stehen in ihren heiligen Schriften doch sehr zerstreut und nur aus einer wissenschaftlichen Gruppirung derselben läßt sich ihr wahrer Gehalt gewinnen und das Wesentliche in ihnen von dem nur beziehungsweise Wahren unterscheiden. So hat auch die Dogmatik der monotheistischen Religionen nur durch Hülfe der Wissenschaft sich gebildet und es verlangt noch immer eine schwere Arbeit des Nachdenkens, wenn man sagen will, was der Sinn einer Religion ist. Die Absicht der Religion ist es nicht durch die Autorität ihrer Lehren vom wissenschaftlichen Nachdenken zu entbinden und der Freiheit der Untersuchung eine Fessel anzulegen. Ebenso wenig als sie die Freiheit des Handelns beschränkt, sondern nur durch ihr Vertrauen auf die Zukunft den Muth zum Handeln erweckt, eben so wenig giebt sie die Erkenntnisse der Wissenschaft vorweg, sondern ermahnt nur zum Forschen nach ihrem Sinn. Wenn wir daher nach den Unterschieden der Religionen fragen, so werden wir nicht eine klare und unzweideutige Antwort in ihren Urkunden zu erwarten haben, sondern ihre Geschichte müssen wir um Rath fragen um zu erkennen, wie das, was sie wollten, sich lebendig erwiesen hat in den Ueberzeugungen der Menschen; ihre Urkunden können nur als die ersten, lautersten Zeugnisse der in ihnen herschenden Beweggründe gelten.

Diese geschichtliche Untersuchung wird aber vorzugsweise an die philosophischen Gedanken sich zu halten haben, welche aus den religiösen Ueberzeugungen hervorgegangen sind, indem sie sich über sich selbst zu verständigen suchten. Der religiöse Mensch als solcher kann sich damit begnügen seine Ueberzeugungen für sich festzustellen, seinem Gewissen Sicherheit zu geben; auch die

einzelne Religion begnügt sich im Kreise ihrer Gemeinschaft die persönlichen Ueberzeugungen der Einzelnen unter einander zu stimmen und die Wissenschaft, welche an die einzelnen Religionen sich angeschlossen hat, die Theologie, hat sich daher auch immer nur als jüdische, christliche oder muhammedanische Theologie ausgebildet, wenn nicht gar als Theologie besonderer Secten. Einer Religion zwar, welche die ganze Menschheit gewinnen möchte, liegt es nahe auch andere religiöse Ueberzeugungen mit sich zu vergleichen und es hat daher auch die christliche Theologie der Aufgabe sich nicht entzogen eine vergleichende Religionslehre aufzustellen; sie wird aber dabei auch nicht übersehen können, daß sie in ihr über den Kreis ihrer religiösen Ueberlieferungen hinausgehn und, indem sie nach Maßgabe allgemeiner Regeln Gesundes und Krankes in den Religionen mißt, einen philosophischen Begriff der Religion überhaupt zu Grunde legen muß. Nur der Religionsphilosophie in ihrem Bunde mit der Religionsgeschichte kann es zustehn die verschiedenen Religionen mit einander zu vergleichen und ihre Unterschiede zu bestimmen. Wenn der Philosophie auch nichts weiter zukommen sollte, so würde ihr doch das Bestreben nicht abgesprochen werden können die Denkweise ihrer Zeit im Allgemeinen zu deuten; sie hat es nicht in jedem ihrer Erzeugnisse in gleich vollkommener Weise vermocht; aber die Gesammtheit ihrer Erzeugnisse wird doch als die deutlichste Darlegung dessen angesehn werden müssen, was den verschiedenen Zeiten der menschlichen Bildung zum klaren Bewußtsein ihrer Beweggründe sich erhoben hatte.

Wir wenden uns daher an die Geschichte der Philosophie um uns die Frage zu beantworten, welche Denkweisen im Allgemeinen das Alterthum beherschten, und um von da aus weiter fortzuschreiten zu der Untersuchung der Frage, was die christliche Denkweise Neues gebracht habe und ihren Unterschied von den Denkweisen des Alterthums abgebe. Es versteht sich von selbst, daß hierbei nur das Allgemeinste und nur die edelsten Regungen des alten wie des christlichen Geistes zur Entscheidung aufgeru=

sen werden können; das Niedrige bleibt sich überall gleich; es hat sich auch bei Christen in dem thierischen Bestreben der selbstsüchtigen Genußsucht verkündet und mochte es alsdann auch zu allgemeinen Theorien über das menschliche Leben und seinen Zweck sich erheben, so sind doch solche Lehren der alten wie der neuern Epikureer nur als Zeichen eines Verfalls der Sitten anzusehn, welcher in einer wissenschaftlich gebildeten Zeit auch in wissenschaftlicher Form sich zu rechtfertigen unternimmt. Sie können zur Charakteristik einer Stimmung der Zeit, aber nicht einer Denkweise dienen, welche durch eine ganze Bildungsperiode hindurchgeht.

2. An der Grenzscheide der Zeiten, wo alte und neue Bildung mit einander kämpfen, wird ihr Unterschied am deutlichsten hervortreten. Wir haben schon bemerkt, daß an ihr auch die classischen Völker des Alterthums mit den orientalischen Völkern sich vermischt und einen Austausch der Denkweisen zwischen beiden Theilen eingeleitet hatten. Die Verschiedenheit dieser Denkweisen pflegt man anzuerkennen; sollte es aber nicht möglich gewesen sein sie zu einer Vereinigung zu bringen? Die Versuche der Mischung, der Vereinigung beider sind von Philo dem Juden an bis in die letzten Zeiten der neuplatonischen Schule fortgesetzt worden; aber die Philosophie und der wissenschaftliche Geist der alten Völker hat unter ihnen keinen lebendigen Fortschritt gewonnen; vielmehr in der Zeit, in welcher sie gemacht wurden, hat die Wissenschaft der Alten an Reichthum ihrer Gedanken, an Schärfe ihrer Unterscheidungen, an Fruchtbarkeit ihrer Verknüpfungen fortwährend abgenommen. Niemand, welcher mit unbefangenem Geiste die Geschichte der neuplatonischen Schule und ihrer Vorläufer betrachtet und sie mit den Systemen des Plato, des Aristoteles, der Stoiker vergleicht, wird sich dieses Urtheils enthalten können. Es wird wohl jemand an den mancherlei Versuchen der Emanationslehre den Ausgang der Dinge zu erklären sich erfreuen können, wenn er aber sieht, wie darüber die methodische Gliederung der Wissenschaft, der klare Ueberblick über ihre

Aufgaben in der Erforschung der Erscheinungen und ihrer Gründe verloren ging, so wird er gestehen müssen, daß selbst der schöne Enthusiasmus des Plotinus für das höchste Ziel der wissenschaftlichen Erkenntniß nur dem Verfall der alten Philosophie angehört, ein letztes Aufflackern der wissenschaftlichen Lebensflamme, wie sie der griechische Geist genährt hatte, wie sie das Zuströmen der orientalischen Weisheit nun noch einmal aufregte. Wenn wir diese Erscheinungen beobachten, müssen wir uns fragen, was die Versuche die orientalische und die occidentalische Denkweise mit einander zu vereinen vereitelte, warum sie nicht mit einander sich verschmelzen ließen.

In der That diese Denkweisen, wie sie aus ihren Philosophemen uns hervortreten, stehen in einem solchen Gegensatz zu einander, daß sie, solange das Princip, von welchem sie beide ausgingen, aufrecht erhalten wurde, zu keiner Vereinigung kommen konnten. Dies wird sich zeigen, wenn wir sie mit einander vergleichen.

Bei den Griechen hat sich die Wissenschaft, wenn nicht zuerst entwickelt, doch in einem solchen Grade ausgebildet, daß sie ihre kennbare Gestalt auf alle folgende Zeiten übertragen konnte. An diese Gestalt werden wir uns zunächst zu halten haben, wenn wir die Ueberzeugungen des Alterthums in ihrer Beziehung zur Wissenschaft prüfen wollen. Sie verhinderten ohne Zweifel nicht, daß man mit rüstiger Kraft und Hoffnung des Erfolgs zur Erforschung der Wahrheit sich wandte und selbst den letzten Grund der Dinge in das Auge faßte. Durch die Untersuchungen der griechischen Philosophie geht der Gedanke hindurch, daß wir beim Weltlichen nicht stehen bleiben, daß wir seine Gründe im Göttlichen erforschen sollen. Wenn auch Zweifel sich einstellten, ob wir das Göttliche begreifen könnten, so waren sie doch nicht so mächtig, daß sie von dem wiederholten Unternehmen hätten abhalten können die Musterbilder, die Zwecke oder Absichten der göttlichen Ursache in der Weltbildung zu überdenken. Es ist aber wohl zu beachten, daß die griechische Wissenschaft, nach dem all=

gemeinen Gange zu urtheilen, welchen sie einschlug, auch fortwährend dazu anrieth hierbei an die Erforschung der weltlichen Erscheinungen sich zu halten. Unter den Schulen der ältesten griechischen Philosophie giebt es nur eine, welche glaubte von diesem Wege der weltlichen Forschung abspringen zu müssen. Die Eleaten lehrten, unsere Sinne täuschten uns nur; wenn wir eine Vielheit der Dinge, eine Ordnung der Welt annähmen, so wäre dies nur eine Folge ihrer Täuschungen; unser Verstand sollte uns davon überzeugen, daß es nur eine Wahrheit des Seienden ohne Wandel gäbe. Aber diese Lehre führte nur zu den bittersten Klagen über das Elend der Welt, zur Verzweiflung am Menschen und hatte den ärgsten Skepticismus in ihrem Gefolge; von den spätern Zeiten und den vollkommenern Systemen der griechischen Philosophie ist sie nur als ein Uebergangspunkt geschätzt worden. Als in einer spätern Zeit von der pyrrhonischen Schule die Unerschütterlichkeit des Gemüths in der Abwendung von den Erscheinungen als das Ziel der Weisheit gerühmt wurde, war auch dies nur ein Ausbruch des Skepticismus; der Erforschung des Weltlichen entzog man sich nur, weil man alle Hoffnung auf Erforschung der Wahrheit aufgegeben hatte. So wird man sagen können, daß ein frischer Jugendmuth die Griechen in die Wagnisse der Wissenschaft hineintrieb, daß sie der Welt vertrauten, sie würde ihnen ihre Geheimnisse eröffnen und auf ihren göttlichen Grund vordringen lassen. Doch eine vollkommene Belehrung hoffte man auch in diesem frischen Muthe nicht. Wenn man auch den Weltkreis nicht für so unendlich groß hielt, wie in spätern Zeiten sich gezeigt hat, so glaubte man doch das Werden der Welt, sollte es auch einen Anfang haben, ohne Ende fortgehend sich denken zu müssen, und selbst die Stoiker, welche den Kreislauf der Welt sich schließen ließen, thaten es nur um ihn ohne Aufhören in neuer Entwicklung sich wieder öffnen zu lassen. Das beständige Werden der Welt gestattet in ihr keine Vollendung, weder im theoretischen, noch im praktischen Leben. Ein beständiger Kampf ist von uns zu bestehn; wir kämpfen ihn für

das Gute, aber die Nothwendigkeit, welche in alles sich mischt, läßt sich das Beste nicht abringen. Das höchste Gut sollen wir als Zweck uns setzen; aber es zu erreichen haben wir keine Hoffnung; zu Zeiten mögen wir ihm näher kommen, aber die gleichsam neidische Macht des Nothwendigen hält uns zurück sichern Besitz von ihm zu ergreifen; denn den Menschen und allen Kräften der Welt ist nur ein mittleres Maß beschieden, da sie in unüberwindlichen Schranken ihrer Natur gehalten werden. Darauf weisen uns die Gegensätze hin, aus welchen unser und aller Dinge Dasein gemischt ist, ohne welche nichts Gutes und nichts Schönes sein könnte. Es ist, kurz gesagt, ein Dualismus, was durch die alterthümliche Denkweise der Griechen und Römer hindurchgeht und sie hindert an die Erreichbarkeit des Vollkommenen zu glauben. Sie sehen in dieser Welt den Streit zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Vollkommenen und dem Mangelhaften beständig sich erneuern. Ihre Philosophen haben diesen Dualismus bald offener, bald weniger offen sich eingestanden. Sie sind wohl bis dahin vorgedrungen den Grund des Mangelhaften oder Bösen von dem letzten aller Gründe fern und Gott für unfähig des Neides zu halten; sie haben den zweiten Grund, das Nothwendige, in den Begriff der leidenden Materie umgesetzt, welche an sich nur ein Nichtseiendes sei; sie sind auch darauf ausgewesen diesen zweiten Grund in die Natur des ersten zu verschmelzen, so daß er nur das Verlangen der künstlerischen Vernunft Gottes bezeichnen sollte aus sich heraus die Gestalten der weltlichen Dinge zu entfalten und zu bilden; aber bei allen diesen Versuchen den Dualismus zu mäßigen oder ihm zu entgehn blieb doch für die Beurtheilung der weltlichen Dinge, für uns und unser Verhältniß zum letzten Grunde die Sache dieselbe. Wir leben in den Gegensätzen der Welt, im Streit mit ihnen; an uns haftet die Materie und der Mangel, welcher sie begleitet; mit der Vernunft muß auch das Unvernünftige, mit der Form das Formlose sich einstellen, ohne diese Gegensätze würde die Mannigfaltigkeit, der Schmuck und die Schönheit der Welt nicht sein

können; nur im Streit mit dem Bösen kann das Gute sich bewähren; das Misklingende können wir zum Einklang, das Disharmonische zur Harmonie stimmen; aber Misklingendes und Disharmonisches müssen bleiben, damit wir an ihnen einen Stoff für unsere Werke haben. Der Stoff wird nie überwältigt; seine Formlosigkeit entzieht sich beständig wieder der ihm aufgedrückten Form; er bleibt seiner Natur nach uns und der Vernunft fremd, welche nicht ihn, sondern nur die ihm angebildete Form sich aneignen und erkennen kann. Diese Denkweise ist dem classischen Alterthum nach allen Richtungen seiner Bildung eigen. Sie wird festgehalten durch den politischen und nationalen Gegensatz, in welchem die alten Völker den Barbaren sich entgegengestellt sahen und im Kampf mit ihnen gegen eine fremde und unverstandene Macht sich behaupten mußten; sie wurzelte in der Naturansicht ihres Polytheismus, in welcher das Göttliche selbst als eine mit andern Naturkräften ringende Kraft sich darstellt; sie entsprach ihrer Verehrung des Schönen, welche das Gute mit dem Schönen verschmolz, für die bildende Thätigkeit der schönen Kunst aber einen ihr fremden, gegebenen Stoff forderte. Daher sah die alte Philosophie der Griechen und Römer auch in dem höchsten Gott nur den bildenden Künstler der Welt, mochte sie nun annehmen, daß die Materie für seine künstlerischen Schöpfungen ihm von außen gegeben würde oder daß er sie in seiner eigenen Natur vorfände. Gegen das zweite Princip, die Materie, fühlt diese Ansicht der Dinge keinen Widerwillen; sie sieht nichts Böses oder Unreines in ihr; daher darf auch Gott sie berühren und bilden; die Berührung mit ihr befleckt nicht; entehrend würde es nur sein von ihr abhängig oder beherscht zu werden. So ist alles Vernunftlose, Thierische gut zum Mittel für die Vernunft und die herschende Seele, diese aber soll in thätiger Kraft sich als Herrin behaupten über ihre Werkzeuge. So ist es auch weise bedacht, daß den Griechen die Barbaren als Werkzeuge für ihr Leben beigegeben sind. Daß wir solcher Mittel bedürfen, ist freilich ein Zeichen unserer Bedürftigkeit; sie liegt in der Natur

der weltlichen Dinge, welche mangelhaft sind und bleiben werden. Ihr gemäß müssen wir leben, mit der Materie uns einlassen, sie zu beherschen, zu überwinden, ihr so viel abzugewinnen suchen, als unsere Kräfte verstatten. Das sind die Ueberzeugungen des classischen Alterthums; es ist beseelt von einer Freude am Kampf; Hoffnung auf Sieg belebt es, wenn es auch voraussieht, daß jeder Sieg nur einen Augenblick befriedigen wird, daß neuer Kampf bevorsteht und auf endlichen Frieden unter den Dingen der Welt nicht zu hoffen ist. Es sind Gedanken einer muthigen Jugend, in welcher es weiter und weiter strebt; es bedenkt nicht viel das letzte Ziel; was am Ende der Dinge liegt, davon sind wir weit entfernt; aber freilich, wenn es des letzten Ausgangs sich erinnert, muß es sich sagen, daß der Zweck, welchen die Vernunft sich stecken möchte, unerreichbar ist, daß wir nur in einem Kreislaufe des Entstehens und Vergehens uns bewegen.

Weniger vollständig als über die griechisch-römische sind wir über die orientalische Denkweise unterrichtet; sie erscheint uns auch fremdartiger als jene. Daher werden wir sie etwas weitläufiger besprechen müssen. Eine folgerichtige Durchführung derselben können wir nur bei den Philosophen suchen und aus der orientalischen Richtung des Geistes selbst ging es hervor, daß sie eine so weit verzweigte Philosophie nicht ausbilden konnte, wie sie bei den Griechen gefunden wird. Philosophische Werke, welche nicht schon der Mischung griechischer und orientalischer Denkweise angehören, haben wir unter den orientalischen Völkern, welche im Alterthum mit den Occidentalen in engern Verkehr kamen, bisher nur bei den Indern gefunden. Ueber die Wege, welche diese Philosophie zu den Griechen fand, ist uns nur spärliche Kunde zugegangen; aber die Denkweise, welche sie in sehr eigenthümlicher und strenger Folgerung vertritt, finden wir wieder in der erwähnten Mischung. Diese zeigt sich uns zuerst deutlich bei dem Juden Philo in einem Gewande, welches seinen bunten Farbenschmuck von der griechischen Philosophie entnommen hat; aber

der Kern seiner Lehren ist orientalisch. Dieselbe Mischung geht alsdann auf alle die Männer über, welche als Vorläufer der neuplatonischen Schule angesehn zu werden pflegen und findet in dieser Schule ihre ausführlichste Vertretung. Dieser Zusammenhang der Lehrweisen wird es rechtfertigen, daß wir die indischen Systeme der Philosophie als die Vertreter der in strenger Folgerichtigkeit durchgeführten orientalischen Denkweise betrachten. Es versteht sich von selbst, daß dieselbe Folgerichtigkeit nicht bei allen Orientalen vorauszusetzen ist. Nur eine Neigung zu dieser Denkweise herschte bei den Orientalen; durch die praktischen Bedenken, welche ihr entgegentraten, mußte sie beschränkt werden.

Die indischen Systeme sind nicht so einförmig, wie man die orientalische Denkweise sich oft vorgestellt hat. Wir sind über ihre verschiedenen Abschattungen noch nicht so vollständig unterrichtet, daß wir die verschiedenen Wege, welche sie einschlugen um unserer Seele Beruhigung zu gewähren, mit deutlichem Verständniß uns verzeichnen könnten; aber verschiedene Wege zu diesem Ziele zu gelangen haben sie alle gesucht und über zwei dieser indischen Systeme können wir sagen, daß die Mittel, welche sie angewendet wissen wollen, zwei sehr verschiedene Ansichten von den Gründen der Dinge voraussetzen. Es sind dies das System der Sankhya-Lehre, welche für das älteste unter den indischen Systemen gehalten wird, und das System der Wedanta-Philosophie, welches für das orthodoxeste gilt, weil es am strengsten an die Lehren der Weda's sich anzuschließen suchte. Den Gegensatz zwischen diesen beiden Lehren werden wir nicht außer Augen lassen dürfen. Eine dritte Lehre, über welche wir ziemlich gut unterrichtet sind, die Yoga-Philosophie kann nur in geringerem Grade unsere Aufmerksamkeit fesseln, weil sie die Mitte zwischen diesen beiden entgegengesetzten Aeußersten vertreten will.

Wenn es uns darauf ankommt den Unterschied zwischen orientalischer und griechisch-römischer Denkweise zu erkennen, so wird uns sogleich der Gedanke an den Zweck, welchen alle indische Systeme von vornherein sich stecken, einen Haltpunkt darbieten.

Ohne Ausnahme bezeichnen sie als solchen die Beruhigung der Seele. Fragen wir weiter, worüber wir beruhigt werden sollen, so würde auch die griechische Philosophie in die Antwort einstimmen können. Leidenschaften beunruhigen uns; die Geschicke unseres Lebens flößen sie uns ein; wir fühlen es als unsere Schuld, daß wir von ihnen uns hinreißen lassen; diese Unruhe des Geistes muß von uns genommen werden, wenn wir zum Frieden unserer Seele gelangen sollen. Dies giebt noch keinen charakteristischen Zug der orientalischen Philosophie ab. Auch die griechischen Philosophen drangen auf Freiheit von Leidenschaften, auf Apathie, Ataraxie. Aber sie meinten auch, alle Leidenschaften könnten wir nicht meiden, Metriopathie, Mäßigung der Leidenschaften müsse uns genügen, Harmonie in der Mischung unseres Lebens, welches in immer frischer Kampfeslust den Streit der Welt zu bestehen hätte. Dies ist die Ueberzeugung der classischen Völker von der Unerreichbarkeit des höchsten Guts. Die indische Philosophie ist aber mit einer solchen Mäßigung der Leidenschaften nicht befriedigt; sie setzt die tiefste, völlige Ruhe als ihr Ziel und dieses höchste Gut hält sie für erreichbar. Die immer wiederkehrenden Bewegungen der Seelenwanderung, der nie endende Kreislauf des Lebens erscheinen ihr nur als eine unerträgliche Qual. Es muß eine Erlösung von dieser Unruhe des Lebens geben und wäre es in dem Nichts der Ewigkeit. Das ist das Nirwana der Buddhisten, welches man als das äußerste Ziel der orientalischen Denkweise bezeichnet hat. Man wird nicht verkennen, daß die Sehnsucht nach Ruhe durch die Denkweise der Orientalen als ein charakteristischer Zug hindurchgeht. Gegen die Kampfeslust und die Kampfesfreudigkeit der Occidentalen sticht sie scharf ab. Auch der orientalische Held ist muthig im Kampf; die bewegten Wogen der Welt lassen ihn nicht ruhen; mit aufbrausender Leidenschaft, ein furchtbarer Streiter im Anlauf stürzt er in die Schlacht; aber er büßt alsdann seine Schuld, vom Blute wäscht er sich rein; ein Werkzeug fühlt er sich Gottes, der alle Thaten durch

seine Hand vollbracht hat, der alle Schuld von ihm nimmt; der Ruhe glaubt er sich nun hingeben zu dürfen.

Man wird nicht leicht verkennen können, daß in der Hoffnung der orientalischen Philosophie auf einen endlichen Abschluß unserer Mühen eine Folgerichtigkeit ihrer Gedanken liegt, welche den Philosophemen der Griechen nicht beiwohnen konnte. Diesen war das höchste Gut ein unerreichbares Ideal, zu vergleichen mit den Idealen der schönen Kunst, eine Geburt der Phantasie, welche in die Berechnungen des Verstandes wohl schwerlich mit Recht sich einmischte. Dabei fehlte ein Abschluß des sittlichen Lebens und so auch der Wissenschaft, weil weder Leben noch Denken einen Zweck erreichen sollten. Viel folgerichtiger mußte es scheinen, wenn man einmal auf den Gedanken eines höchsten Gutes sich einließ, dem Werden der Dinge ein erreichbares Ende zu setzen, wie die indische Philosophie that. Aber eine andere Frage war es, welches Mittel zu ersinnen war, unter dem unleugbaren Werden der Welt der Seele die ewige Ruhe zu versprechen. Auch über dieses Mittel erklären sich die philosophischen Lehren der Inder in gleicher Weise. Sie finden es in der Wissenschaft. Man wird hierin der Natur der Sache nach nur einen Ausdruck der philosophischen Denkweise sehen können. Im Gegensatz gegen die populären Mittel der Religion lobten die Philosophen ihre Wissenschaft; den Mitteln der Religion gestanden sie zu, daß sie Erleichterung von der Leidenschaft und der Qual des Lebens brächten, aber doch nicht völlige Befreiung. Eine solche hoffte man zuletzt vom Tode und hierin wird man das Allgemeine zu sehen haben in den Ueberzeugungeu der Orientalen, welches die Philosophen nur durch ihre wissenschaftlichen Untersuchungen begreiflich zu machen suchten. Die Orientalen fürchteten den Tod nicht; sie sahen in ihm eine Erlösung von den Lasten des Lebens; im Leben fanden sie keinen Gewinn, sondern nur Täuschungen der Leidenschaft. Diese Ansicht der Dinge mußte ihre Philosophie zu erläutern suchen; die Wissenschaft, welche uns zum Ziele führen soll, konnte daher auch nur die Eitelkeit, die Nichtigkeit des

Lebens nachweisen und uns hierdurch von dem thörigen Bestreben nach den Gütern des Lebens befreien.

Auf das deutlichste entwickeln dies die Grundsätze der Sankhyalehre. Sie ist ein Dualismus, welcher von dem Gegensatze zwischen Seele und Materie oder Natur ausgeht. Hierin gleicht sie dem Dualismus der griechischen Philosophen; aber den Gegensatz faßt sie von einer ganz andern Seite als die Griechen. Diese in der Blüthezeit ihres Lebens dachten sich unter der Seele immer nur die thätige Kraft, welche den Stoff ergreift, belebt, künstlerisch bildet. Daß sie auf sich selbst zurückgehend auch denkt, reflectirend, sich in sich versenkend, konnte ihnen freilich nicht unbemerkt bleiben; aber hinter ihrer die Materie belebenden, auf eine äußere Wirksamkeit ausgehenden Thätigkeit trat es ihnen fast unbemerkbar zurück. Die Materie war ihnen daher auch fast ausschließlich das leidende Object, welches sich gefallen lassen muß die ihm aufgedrückten Formen anzunehmen. Ganz im Gegentheil sehen die indischen Philosophen in der Seele das leidende, in der Materie oder der Natur das thätige Princip. Sie haben hierbei im Auge, daß die Natur die sinnlichen Eindrücke, die Erscheinungen in der Seele hervorbringt, die Seele sie empfängt, wie ein Spiegel der Natur. Sie vergleichen die Natur mit einer Tänzerin, die Seele mit einer Zuschauerin; jene bringt die wechselnden Figuren des Tanzes hervor, diese wird hingerissen von ihrem Genuß. Dies hebt nur die reflexive Seite im Wesen der Seele hervor und das philosophische Nachdenken über dasselbe soll uns beruhigen über den Wechsel der Erscheinungen, der Schicksale, welche uns treffen, der Leidenschaften, welche uns bewegen. Wenn wir nur leidend zu den Erscheinungen der Natur uns verhalten, so brauchen wir uns nur hierauf zu besinnen um uns frei zu sprechen von aller Schuld. Die verlorene Unschuld brauchen wir nicht zu beklagen; denn alles, das wir zu thun glaubten, vollbrachte nur die Natur in uns; alle Qual der Leidenschaft ist nur eine vorübergehende Erscheinung, ein Schauspiel, welches in unserer Seele sich darstellt. Unsere Seele gleicht einem reinen Kry-

stalle, durch welchen die Erscheinungen hindurchgehn, ohne daß er getrübt wird. Unsere Seele wird nicht verändert, wenn andere und andere Gestalten in ihr sich darstellen; sie bleibt ihrem Wesen getreu in ewiger Ruhe. Ihrem reflexiven Wesen gemäß muß sie nur zurückgehn in sich selbst, sich versenken in sich um gewahr zu werden, daß sie von jeder Qual der Leidenschaft frei bleibt. Dies ist die Versenkung der Seele in die Anschauung ihrer selbst, welche die Wissenschaft gewähren soll um die Seele zu beruhigen. Wie ganz anders erscheint dieser Lehre der indische Held, als dem Griechen seine Helden erschienen. Im Bhagavad-Gita nach der Yoga-Lehre wird uns ein solcher Held geschildert im Augenblicke, wo er seine Feinde bestehen will. Unter ihnen erblickt er seine Blutsverwandten, seine Lehrer. Er erschrickt im Zweifel, ob er die Schuld über sich nehmen dürfe sie zu erschlagen. Da ermuntert ihn Krischnas: nicht du bist der Thäter; von Schuld bleibst du frei; deine Pfeile sendest du nur als ein Werkzeug in der Hand des Gottes, welcher dich gebraucht. So vergleicht die Sankhya-Lehre die Verbindung der Seele mit der Materie mit der Gesellschaft des Lahmen mit dem Blinden, von welchen dieser jenen den Weg trägt, jener diesem die Richtung des Weges anweist. Die Natur ist blind, sie hat aber die Kräfte zu wirken und die Erscheinungen hervorzubringen, von welchen sie nicht weiß; die Seele ist lahm und hat keine Macht über die äußere Welt; sie sieht aber die Erscheinungen in sich und weiß überdies von sich. Die Wissenschaft soll nun dieses ihr Wissen von sich in ihr nähren; die Erscheinungen sollen sie nur davon unterrichten, daß sie ihr fremd bleiben; in der Anschauung, in der Versenkung in sich selbst wird sie gewahr werden, daß sie ohne Leiden und ohne Thun ist, ein reines Wesen, welches durch nichts getrübt werden kann.

Der Dualismus der Sankhya-Lehre nimmt auf ein höchstes, allgemeines Princip keine Rücksicht; sie wird daher für atheistisch angesehn; eine allgemeine Seele nimmt sie nicht an, auch hierin von der griechischen Philosophie sich unterscheidend, daß sie nicht

in der Materie, sondern in der Seele das Princip der Vielheit sieht; wohl ohne Zweifel durch die Ueberlegung geleitet, daß in der reflexiven Natur der Seele liegt, daß jede Seele für sich bleibt und von jeder anderen Seele sich absondert. Daher setzt sie eine ursprüngliche Vielheit der Seelen. Es war aber auch nicht unmöglich das Wesentliche dieser Denkweise so zu wenden, daß sie die Betrachtung des allgemeinen und obersten Princips in sich aufnahm und der indischen Götterlehre sich anschloß, welche auch in ihrem Polytheismus noch eine Rückerinnerung an den Monotheismus bewahrt hatte. Hiervon giebt die Wedanta-Lehre Zeugniß. Von der Annahme geht sie aus eines obersten Gottes, der allgemeinen Seele, welche aller Vollkommenheit und Seligkeit theilhaftig ist, daher in vollkommener Ruhe beharrt und mit der thätigen Hervorbringung der Welt sich nicht befassen kann. Aber die weltlichen Dinge und ihre Erscheinungen sind doch vorhanden und die alles Sein und jede Vollkommenheit in sich schließende Seele soll aller Dinge Grund sein. Daher muß angenommen werden, daß alles Weltliche aus ihr hervorgeht ohne ihr Zuthun, ohne ihre Arbeit, ohne daß sie irgend eine Veränderung erlitte. Gott ist wie ein Licht, welches seine Stralen aussendet, ohne sich zu verändern und verschieden erscheint, obgleich es beständig dasselbe bleibt. Dies ist die Emanationslehre, welche wir in allen indischen Systemen finden. Seit Philo dem Juden zeigt sie sich auch bei griechisch und römisch Gebildeten, deren Erfindungsgabe zu gering ist, als daß wir annehmen könnten sie wären durch eigenes Nachdenken auf sie geführt worden. Mit der Evolutionslehre der frühern Griechen darf sie nicht verwechselt werden, weil sie dem ersten Principe weder Thun noch Leiden zuschreibt, es nicht sich oder seine Materie verwandeln oder entwickeln läßt, sondern seine Ausflüsse als etwas betrachtet, was sein Wesen durchaus unberührt läßt, ihm daher auch völlig fremd bleibt. Was nun so aus Gottes ewigem Wesen hervorgeht, hat keinen Anspruch darauf der ewigen Wahrheit anzugehören; es bildet nur die Hüllen der Wahrheit; es offenbart sie nicht, sondern

verbirgt sie. In absteigenden Graden werden solche Hüllen angenommen, indem sie mehr und mehr ihrem Ursprung sich entfremden; jeder Ausfluß hat die Kraft wieder aus sich ausfließen zu lassen, aber jeder folgende Ausfluß ist unvollkommener als der vorhergehende; denn es gilt der Grundsatz, daß jede Wirkung unvollkommner ist, als ihre Ursache. Die Ausflüsse der allgemeinen Seele bilden die körperliche Welt, eine Reihe von gröber und gröber ausfallenden Elementen. Sie sind in beständiger Hervorbringung wechselnder Erscheinungen, in der Unruhe des weltlichen Daseins. Wer ihnen sich zuwendet, in ihrem Schein die Wahrheit Gottes sucht, der ist dazu verdammt Tod auf Tod zu sterben, d. h. durch den beständigen Wechsel der Seelenwanderung hindurchzugehn. Aber die Seelen der lebendigen Dinge sind von anderer Art; sie gehören nicht den körperlichen Hüllen der Wahrheit, nicht den Emanationen Gottes an, sondern jede Seele ist ein Theil der allgemeinen Seele, ein Funke von Gottes flammendem Feuer. Daher kann eine jede Seele auch von den Emanationen des körperlichen Seins sich abwenden um auf ihr Wesen zu reflectiren. Dadurch wird sie ihrer wesentlichen Einheit mit Gott sich bewußt. Eine solche Versenkung, Vertiefung in unser innerstes Wesen wird uns dazu führen, daß wir als einen Theil Gottes uns erkennen und daß wir gleich einem Strome, welcher in den Ocean sich ergießt, mit Gott zusammenströmen. Die Vertiefung in uns endet mit der Vertiefung in Gott; die Seele, welche sich von der Welt zurückzieht, gereinigt von Sünde und Schuld, gelangt zur Anschauung Gottes; in ihr findet sie ihre Beruhigung, indem sie von aller Qual der Thaten und der Leidenschaften befreit wird. Die Wissenschaft von der Seele zeigt uns hierzu den Weg, indem sie uns erkennen läßt, daß wir mit den Erscheinungen der Sinnenwelt nichts zu thun haben, daß sie nur von den Emanationen Gottes ausgehn. Unserm Ziele, der völligen Ruhe, nähern wir uns schon jetzt im tiefen Schlafe, in der Ekstase, im tiefen Sinnen des verzückten Weisen; auf Augenblicke können wir in solchen Zuständen die selige Vereinigung mit Gott empfinden;

doch werden wir immer wieder von unserm Körper gestört; zur bleibenden Versenkung in Gott gelangen wir nur nach der Scheidung unserer Seele vom Leibe, wenn wir uns in diesem Leben gereinigt und durch Versenkung in uns unser wahres Wesen erkannt haben.

Aehnliche Vorstellungsweisen finden sich noch in andern Formen der Ueberlegung bei den Indern. Das Gleichartige in ihnen besteht darin, daß sie uns auffordern auf die ursprüngliche Natur des Princips unseres Lebens zurückzugehn, möge es in einer oder in vielen Seelen gefunden werden; nur in einer zurückgehenden Thätigkeit, einer Reflection kann dies geschehn; daher wird es als eine Versenkung der Seele in sich gedacht. Einen Zug wissenschaftlicher Bestrebungen wird man in diesen Gedanken nicht vermissen. Gewiß müssen unsere Gedanken ihren Ursprung, ihren letzten Grund aufsuchen; wenn wir ihn aufdecken könnten, würden wir auch wohl Ruhe unserer Forschung in ihm finden. Auch die Griechen hatten ähnliche Gedanken genährt; die Eleaten, welche in die Einheit des obersten Princips sich versenken wollten, Plato, welcher die Rückerinnerung an die ursprünglich in Gott geschauten Ideen für die wahre Quelle unserer Erkenntniß hielt. Daher gab es auch Fäden in der griechischen Philosophie, welche die Ueberleitung der orientalischen Denkweise nach dem Occident begünstigten. Aber eine Täuschung lag auch dieser Denkweise zu Grunde. Eine Rückkehr zum Ursprünglichen, zu der verlorenen Unschuld oder Ruhe der Seele wollte sie anbahnen durch eine reflexive Thätigkeit, welche doch ein Neues ist und ohne Zweifel das Alte nicht wieder zurückbringen kann. Ueberdies ist diese Thätigkeit mit dem schwersten Opfer zu erkaufen; denn um zu ihr zu gelangen wird von uns nicht weniger gefordert, als daß wir allen unsern Verkehr mit der äußern Welt in Leiden und Qual, aber auch in Freude und Lust aufgeben sollen. Das ist das Eigenste in dieser orientalischen Denkweise, daß sie uns anmuthet die Welt zu fliehen. Daß eine solche Flucht vor der Welt im strengsten Sinne des Wortes möglich sei, konnte sie

selbst nicht annehmen. Aber sie sah in unserer Verbindung mit den äußern Dingen nur eine Sache der Noth; sie meint, wir sollen uns zuletzt darauf besinnen, daß alles Gute und Schöne, welches wir durch Wissenschaft, Kunst und praktisches Leben bewirkt und erlangt zu haben glauben möchten, doch nur eitel sei, nur unter dieser Bedingung würden wir der Qual der weltlichen Leidenschaften uns entziehen können. Konnte nun wohl diese Forderung den Griechen, den Römern zugemuthet werden? Zu der ursprünglichen Unschuld des Paradieses zurückzukehren, das mag Völkern als ein schönes Ziel erscheinen, welche mehr in der Phantasie die heitern Spiele der Kindheit sich ausmalen, als in den Erinnerungen einer großen Geschichte und der von ihnen vollbrachten Werke leben. Griechen und Römer waren zu sehr den Werken des praktischen Lebens, einer in der Welt thätig forschenden Wissenschaft, einer in die Materie sich einarbeitenden Kunst ergeben, als daß sie ihren allgemeinen Ueberzeugungen nach dem Gedanken sich hätten hingeben können, daß alles Weltliche nur eitel wäre.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der orientalischen Denkweise ein Irrthum anklebte, welche sie für die Griechen und Römer ungenießbar machte; sie hatte aber auch eine Stärke in sich, welche ihren Beifall abzwang, sobald sie von ihnen reiflicher überdacht zu werden anfing. Ihr Irrthum ist, daß sie das als eine Rückkehr zum Ursprünglichen dachte, was vielmehr ein Zweck ihrer Bestrebungen war. Die Ruhe sollte gewonnen werden durch Selbstbesinnung der Seele auf sich oder ihren Grund. Diese Selbstbesinnung war doch wohl nicht ursprünglich ihr eigen gewesen. An diesen Irrthum schloß sich ein anderer an, daß sie die Mittel des weltlichen Lebens für eitel hielt; wenn sie zum Zweck führen sollten, konnten sie nicht eitel sein; nur weil in der Beruhigung der Seele nicht der zu gewinnende Zweck, sondern die Rückkehr zum Ursprünglichen gesehn wurde, konnte man die Mittel für entbehrlich halten. Aber bei alledem müssen wir dieser Ansicht zugestehn, daß sie den Zweck des Lebens ernstlich be-

denkt. Sie verlangt ein wirkliches und wahres Ziel unserer Mühen; ein Ideal, welches nur der Phantasie vorschwebt, aber der Wirklichkeit der Dinge sich versagt, genügt ihr nicht. Nur das Erreichbare kann die Vernunft wollen. Ueber alle Bedenken, welche der gegenwärtige Lauf der Dinge entgegensetzen möchte, setzt sich nun die indische Philosophie hinweg. Was die Vernunft fordert, muß möglich sein, muß erreicht werden können. Den Zweck, welchen die indische Philosophie sich steckt, werden wir auch nicht mißbilligen können; es ist der Zweck der Wissenschaft, ohne welchen die Vernunft nicht befriedigt werden kann, mag er in persönlicher Weise als Selbsterkenntniß der Seele oder in ganz allgemeiner Weise als Erkenntniß des einigen Grundes aller Dinge gedacht werden. Diese Vertiefung in sich oder in seinen Grund, welche unbedingt als Zweck unseres Lebens gefordert wird, zeigt uns die Tiefe der indischen Ansicht der Dinge. Nur in einem günstigen Lichte sticht sie gegen die leichtere Denkweise der Griechen und Römer ab, welche wie in den Tag hinein lebten und zwar auch vom Zwecke redeten, aber doch nur Mittel kannten, weil sie keinen letzten Zweck ihres Lebens hofften.

3. Vergleichen wir die morgenländische und abendländische Denkweise des Alterthums mit einander, so werden wir uns eingestehn müssen, daß beide, jede für sich, nicht befriedigen können. Beide laufen in einseitigen Richtungen. Die abendländische Denkweise stürzt sich in die Mitte des Lebens, eines nie endenden Kampfes; ihm abzugewinnen, was die Zeit verstattet, das ist ihre Freude; sie frägt wenig, wohin alles das führen werde; die Lust des Schaffens und des Erwerbens von allerlei Gütern hebt sie über den Gedanken des endlichen Zieles hinweg. Um so mehr überlegt die indische Philosophie das Ende der Dinge; für die von Leidenschaft geplagte Seele findet sie endliche Befriedigung; wenn sie aber überschlägt, was die erworbenen Güter bieten, so findet sie alles nichtig; sichern Gehalt gewährt es nicht; als Mittel möchten wir es schätzen; aber die Mittel täuschen; eben so schnell gehen sie verloren, wie sie gewonnen wurden; sie zer=

streuen uns nur und für die Sammlung der Seele, welche wir suchen sollten, sind sie nur eine Last, gegen das Unendliche, nach welchem wir uns sehnen, sind sie für nichts zu rechnen. Es ist alles eitel, was diese Welt, dieses Leben bietet. Von diesen Eitelkeiten müssen wir uns zurückziehen, wenn wir unsern Zweck, unsern Frieden finden wollen. So geben sich die Einen der Mitte des Lebens hin und vergessen darüber den Zweck, ohne welchen keine Mitte ist, die Andern haben dem Zweck alle ihre Gedanken zugewandt und geben darüber die Mittel auf, ohne welche kein Zweck erreicht werden kann. Die letztern erscheinen uns wie Greise, welche ein langes mühevolles Leben hinter sich haben und nun überschlagen, was es ihnen eingetragen habe; es ist alles Mühe und Arbeit gewesen, aber kein bleibender Ertrag, welcher die lange Noth lohnte; zu einer neuen Arbeit sind ihnen die Kräfte geschwunden; keine andere Hoffnung sehen sie vor sich liegen als den Tod, welcher alle Leidenschaft stillen soll. Die Entwicklungsgeschichte der indischen Philosophie können wir in deutlichen Zügen nicht mehr lesen; aber wir möchten wohl muthmaßen, daß ihr Ergebniß in einem alternden Volke gezogen worden ist, weil es einen lebensmatten, von der Welt sich abscheidenden Geist verräth. Von der Geschichte der griechischen Philosophie wissen wir, daß ihre Gedanken in der Mitte eines lebenskräftigen Volkes sich erhoben, als es zu seinen muthigsten Thaten kam; sie lieben das Leben und seinen Kampf ohne viel zu fragen, wohin alles dies zuletzt führen und wie es enden werde.

Als nun aber die Zeiten kamen, wo auch die Kräfte der Griechen und Römer schwanden, da mochten sie auch die Gedanken der morgenländischen Philosophie für sich passend finden. Wir haben schon bemerkt, daß die Verschmelzung der morgenländischen und der abendländischen Philosophie nicht gelingen wollte. Beide Denkweisen standen sich nicht allein fern, sie waren in einem Widerspruch mit einander. Die eine leugnete die Erreichbarkeit des Ziels, die andere den Werth des Lebens. So lange diese Behauptungen nicht aufgegeben wurden, waren nur

schwankende Verbindungen der ihnen angehörigen Folgerungen zu erreichen.

Noch oft nachdem die alten den neuern Völkern Platz gemacht hatten, sind diese zwiespältigen Ansichten einander entgegengetreten. Auch das Christenthum hat sie nicht beseitigt, so wie es auch andere Irrthümer und das Böse nicht beseitigt hat. Es sind die Ueberlegungen des zweifelnden, mit sich uneinigen, von zwiespältigen Beweggründen ergriffenen Menschen, welche sich in diesen Ansichten aussprechen. Die eine Ansicht, die abendländische, hat ohne Zweifel größere, offenkundigere Macht ausgeübt über die Bewegungen der weltlichen Dinge im Leben des Einzelnen, wie im großen Gang der Geschichte; denn sie stürzt sich thatkräftig in das Getriebe der Dinge und weiß sich seiner Kräfte zu bemeistern. Aber auch die andere Ansicht, die morgenländische, hat eine nachhaltige Gewalt, mehr in der Tiefe verborgen, aber unüberwindlich, wie die träge Materie, welche obwohl leidend dennoch ihr beständiges Gesetz der thätigen Form aufdrängt, weil diese nicht anders kann, als mit jener sich einlassen. Dürfen wir das Leben aufgeben und die Welt, welche es bringt, die Freude unseres Schaffens, den Genuß unserer Arbeit? Sollen wir dem Zweck entsagen, ohne welchen alles Schaffen nichts ist, dessen kleinsten Theil ergriffen zu haben uns allein einen Genuß, eine Erholung von der Arbeit bieten kann? Das praktische Leben wendet beiden Ansichten sich zu und theilt sich gleichsam zwischen beiden, indem es wechselnd nach seinen Abschnitten jetzt die eine, dann die andere ergreift; es vereinigt sie, aber nur in Schwankungen, indem es bald die eine, bald die andere hervorhebt und ihrem Gegentheil unterordnet. Jetzt schafft es, strengt seine Kräfte an bis zur Erschöpfung und genießt doch dabei die Freude des Erfolgs schon im Blick auf die Zukunft; jetzt sind seine Kräfte erschöpft; es gönnt sich Ruhe und Muße im Genuß der Güter, welche gewonnen worden sind; aber doch rüsten sich seine Gedanken schon wieder zu neuen Unternehmungen. Unsere Theorie kann nun solche Schwankungen nicht vertragen; wenn

sich beide nicht mit einander vereinigen lassen, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als entweder die Mittel des Lebens der Ruhe, dem Zweck, oder den Zweck dem ruhelosen Leben aufzuopfern. Es mag vielleicht doch möglich sein eine Vereinigung unter ihnen zu treffen, aber in dem Getriebe des gegenwärtigen Lebens zeigen sie sich nur im Streit unter einander und schwer hält es unsern Gedanken über dieses Getriebe sich zu erheben; daher suchen noch immer so viele Menschen bei der abendländischen oder morgenländischen Denkweise des Alterthums ihre Beruhigung.

Wenn wir die Mischungen betrachten, welche von der Zeit um Christi Geburt an zwischen beiden Denkweisen versucht wurden, so läßt sich an ihnen wohl erkennen, daß keine von beiden befriedigen wollte. In der Hoffnung die Wahrheit unmittelbar zur Anschauung zu bringen und damit Ruhe zu gewinnen können wir nicht in der Versenkung unseres Geistes die Mittel der Welt aufgeben; denn die Flucht vor der Welt gelingt uns nicht; ohne Mittel können wir den Zweck nicht erreichen. Eben so wenig können wir über die Lust an thätigem Forschen, an rüstigem Kampfe, an dem arbeitsamen Schaffen in der Materie den Zweck vergessen, welcher am Ende aller Mühe steht. Es scheint auch, daß beide Denkweisen mit einander sich müßten vereinigen lassen; denn die eine will ja doch nur die Mittel, die andere den Zweck nicht fahren lassen und leicht ist es zu begreifen, daß Zweck und Mittel zusammengehören. Worin liegt nun, müssen wir uns fragen, daß sie dennoch in ihren Folgerungen so weit auseinandergingen und die Versuche sie zu mischen, welche wir erwähnt haben, so wenig gelingen wollten? Haben sie keinen wissenschaftlichen Gesichtspunkt mit einander gemein, von welchem aus man versuchen könnte sie mit einander zu verständigen, entweder ihn zu seinen Folgerungen anstrengend oder ihn berichtigend?

Wenn man aus dem Widerspruch, in welchem sie unter einander stehn, schließen wollte, daß sie nichts mit einander gemein hätten, so würde man sich doch irren. Ueber einen Punkt sind

sie doch einig. Er liegt in ihrer allgemeinen Beurtheilung der Welt. Sie sind beide davon überzeugt, daß es in der Natur der weltlichen Dinge liege unvollkommen zu sein und zu bleiben, weil sie in beständigem Streit sind um den Besitz der Güter, welche dem einen nicht zufallen könnten ohne dem andern entrissen zu werden. In diesem Sinne haderten ja die alten Völker um die Herrschaft über die politischen Güter. Nur über das Mehr oder Weniger dieses nothwendigen Uebels, welches den weltlichen Dingen anklebt, könnten Abendländer und Morgenländer sich streiten. Die orientalische Ansicht ist geneigt es größer, die griechische es geringer zu finden, weil jene einen Abscheu, diese eine Liebe zu den weltlichen Werken uns einflößen möchte. Jene findet daher etwas Unreines, Befleckendes in der Welt; die Berührung mit der Materie soll den Geist trüben und stören; dieser dagegen ist alles rein; sie findet nichts Böses darin, wenn unser Geist die Materie formt; aber eingestehn muß sie doch, daß ein Mangel an der Materie klebt, daß sie dem Geiste fremd, eine undurchdringliche Schranke ist. Ein solches Mehr oder Weniger hebt die Uebereinstimmung im allgemeinen Grundsatz nicht auf. Aber der gemeinschaftliche Grundsatz wird zu entgegengesetzten Folgerungen gbraucht, weil die eine Ansicht den Zweck, die andere die Mittel niht aufgeben will. Der orientalische Philosoph schließt: weil wir den vollkommenen Zweck nicht aufgeben dürfen, in der Welt aber immer nur Mangelhaftes finden, müssen wir die Welt aufgeben und in der Zurückziehung von der Welt unsern Zweck suchen. Der Grieche schließt: weil wir die Mittel nicht aufgeben dürfen, die Mittel der Welt aber immer nur Unvollkommenes bieten, müssen wir den Zweck aufgeben und mit dem Mittelmäßigen uns begnügen. Ihre gemeinsame Ueberzeugung ist durchdrungen davon, daß die Welt das Vollkommene nicht zulasse, darum giebt die eine die Welt, die andere das Vollkommene auf. Eben das Gemeinschaftliche in ihren Ueberzeugungen führt sie zu entgegengesetzten Folgerungen, welche unter Voraussetzung ihres Ausgangspunkts in einem nicht zu schlichtenden Widerspruch ste-

hen. So lange feststeht, daß die Welt das Vollkommene nicht zulasse, kann der Orientale, welcher den letzten Zweck nicht aufgeben will, nicht der Welt sich zuwenden um in ihr sein Heil aufzusuchen, kann der Grieche, welcher die Welt nicht aufgeben will, nicht zugeben, daß wir mehr als Mittel, daß wir das höchste Gut gewinnen können.

Fragen wir, worauf die gleiche Ueberzeugung der Morgenländer und der Abendländer von der nothwendigen Unvollkommenheit der weltlichen Dinge beruhte, so geben uns ihre Philosophen verschiedene Antworten. Die einen bekennen sich offen zu einem Dualismus in den Principien der Welt; Materie und formende Kraft bringen sie hervor; zwei entgegengesetzte Gewalten stehen in ihr einander entgegen; sie bringen die Gegensätze des Leidens und des Thuns, des Guten und des Bösen, des wahren Seins und des Mangels in das Dasein der Dinge, wie diese Gegensätze beständig in der Wechselwirkung der Kräfte uns begegnen. Die andern erheben sich über diesen Dualismus zu dem Gedanken eines obersten vollkommenen Princips, aus welchem alles hervorgeht; aber sie sind auch der Meinung, daß dieses Princip doch nur Unvollkommenes hervorbringen könne. Die Evolutionslehre der Stoiker und die Emanationslehre der Orientalen haben das in derselben Weise ausgesprochen. Ihr Grundsatz ist, daß die Ursache vollkommner sein müsse als die Wirkung, daß jedes Werk unvollkommner sein müsse als sein Urheber. Dieser Grundsatz kann uns davon überzeugen, daß sie in dem Gedanken ihres obersten Princips doch noch nicht ganz hinausgekommen waren über die verdeckten Unterschiebungen des Dualismus. Denn ohne Zweifel ist es, daß jedes Werk, welches ein Künstler in einer ihm fremden Materie hervorbringt, nur unvollkommen seinen Sinn ausdrücken kann; aber sollte ein vollkommenes Princip, unabhängig von jedem Andern, nicht auch Vollkommenes, ihm durchaus Gleiches hervorbringen können? Wer Unvollkommenes von sich ausgehen läßt, erweist sich eben hierin als ein unvollkommener Meister. So können wir nur der

Meinung sein, daß die Voraussetzungen des Dualismus den philosophischen Gründen, welche die alten Philosophen für die nothwendige Unvollkommenheit der Welt vorbrachten, zu Grunde liegen. Diese Voraussetzungen sind nicht so sicher gestellt, daß sie nicht als ein Vorurtheil angesehn werden könnten. Dafür aber, daß ein solches Vorurtheil, ob wahr oder falsch, ganz allgemein im Alterthum gehegt wurde, mußten wohl mächtige Ueberzeugungsgründe sich darbieten. Wir werden sie nicht weit zu suchen haben. Die Erfahrung sprach deutlich für die Unvollkommenheit der Welt; sie zeugte von dem beständigen Kampf der Gegensätze in ihr, welcher nichts Vollkommenes zuläßt, von dem beständigen Fluß des Werdens, welcher keinem Dinge den Genuß seiner Ruhe gestattet. Dieser Erfahrung vertrauten die Alten in ihrer Ueberzeugung, daß die Welt nichts Vollkommenes zulasse. Ohne Zweifel mußte diese lange und immer wiederkehrende Erfahrung die stärkste Macht auf ihre Ueberzeugungen ausüben; wir werden sie schwerlich tadeln dürfen, wenn sie ihr unterlagen.

Hatten sie nicht Recht ihr zu folgen? Wir würden daran weniger zweifeln, wenn wir nicht von ihnen gelernt hätten die Folgerungen aus ihrer Ueberzeugung zu ziehen. Ihre Lehren, daß alles in der Welt im Kreise laufe, bald besser, bald schlechter, aber im vollständigen Ueberschlage genommen doch nichts in dauernder Weise besser werde, sind in folgerichtiger Weise aus ihr geflossen. Darum verzweifelten die Griechen am höchsten Gut, mit dessen leerem Ideal sie sich doch trugen. Darum riethen die Orientalen zur Flucht vor der Welt. Der Widerspruch unter ihren Meinungen läßt uns bedenken, ob das Ergebniß ihrer Erfahrungen über die Welt richtig sei. Gewiß trogen ihre Erfahrungen nicht, wenn sie aussagten, daß die Welt früher und jetzt nichts Vollkommenes zugelassen habe; aber wenn sie nun weiter auch meinten, es würde nie anders werden in der Welt, als es bisher gewesen, so war dies eine Annahme, welche nicht aus der Erfahrung der bisherigen Dinge entnommen werden konnte. Es ging langsam, die Cultur, das Bessere kam nur

wenig vorwärts; aber das berechtigte nicht zu behaupten, man käme gar nicht vorwärts und nichts würde in dauernder Weise besser. Es ist die Verzweiflung an der Welt, welche in der Ueberzeugung der Alten, der Orientalen wie der Occidentalen, sich ausspricht. Aus ihrer Erfahrung konnten sie nur ziehen, daß die Welt bisher das Vollkommene nicht zugelassen habe; es war ihr Vorurtheil, möge es für wahr oder für falsch gehalten werden, doch ihr Vorurtheil, für welches sie keinen Beweis hatten, daß die Welt ihrer Natur, ihrem Wesen nach das Vollkommene nicht zulasse.

4. So lange dieses Vorurtheil blieb, konnte man es zu keiner Vereinigung der orientalischen und der occidentalischen Ansicht bringen. Aber die Zeiten waren gekommen, in welchen beide Ansichten sich gegenseitig anzogen. Man konnte sich nicht verleugnen, daß in beiden etwas Wahres läge, daß man weder die weltlichen Mittel, noch den Zweck aufzugeben hätte. Es waren dies die Zeiten um Christi Geburt, wo eine neue Ueberzeugung sich zu verbreiten anfing. So wie das Christenthum die Denkweise weder des classischen Alterthums noch des Orients bestehn ließ, so mußte es wohl auch das Vorurtheil, auf welches beide sich beriefen, zu erschüttern suchen, wenn es Frieden in die Meinungen der Menschen bringen wollte. Leicht war dies ohne Zweifel nicht. Einen langen Kampf hatte es mit ihm zu bestehn; noch immer ist er nicht ausgekämpft. Nur in der Gewißheit seiner guten Sache konnte es den Kampf gegen eine Meinung unternehmen, welche durch die Macht der ganzen bisherigen Erfahrung unterstützt wird. Seine gute Sache konnte ihm aber auch dadurch beglaubigt werden, daß es die Wahrheit in der orientalischen, wie in der occidentalischen Ansicht der Dinge in gleicher Weise zu würdigen wußte. Es wollte den Zweck, den wahren und letzten Zweck; es dachte ihn aber nicht in der Absonderung von der Welt zu erreichen; indem es die Wahrheit der Welt anerkannte, wollte es in ihr das Heil gewinnen.

Es sind die bekanntesten Dinge, welche ich ausspreche, und

doch sind sie nicht selten durch die Macht der nichtchristlichen Meinungen, der Zweifel des alten Menschen, welche noch immer durch die Gemüther der Christen schleichen, in Verwirrung gezogen worden, so daß viele nicht wissen, worauf im Wesentlichen die christlichen Ueberzeugungen und Verheißungen ausgehn. Das Heil der Welt haben sie verkündet, auf die letzten Dinge haben sie in prophetischen Worten hingewiesen. Wie es nicht anders sein kann, so sind auch diese prophetischen Worte ahnungsvoll und dunkel; den Vorhang der Zukunft können sie lüpfen, aber nicht wegziehn; was in ihnen durch Nachdenken gefunden werden sollte, haben sie angedeutet, aber nicht in wissenschaftlicher Rede lehrhaft auseinandergesetzt. Daher irren sich viele an ihnen, welche nicht forschen, sondern nur hören wollen. Doch ist es klar und deutlich genug gesagt, daß wir unserer Seelen Heil suchen und hoffen sollen, den Frieden mit uns und der Welt. Ewiges Leben wird uns versprochen; in ihm sollen wir über die Kämpfe der Zeit hinauskommen. Der Heiland, welcher uns seinen Frieden gegeben und gelassen hat, ist uns als Beispiel zur Nachahmung gesetzt, daß unsere Schwachheit an ihm sich aufrichte, daß wir in Heiligkeit wandeln, wie er, jetzt eine schwache Saat, daß sie einst zur vollen Erndte reife. Ihm sollen wir gleich werden, nicht um ein Haar breit anders. Alle Menschen, welche den Willen Gottes thun, sollen die volle Kindschaft, die volle Erbschaft Gottes an sich ziehn. Dazu ist ihnen das Ebenbild Gottes gegeben, wie entstellt es auch gegenwärtig sein möge in Schwachheit und in Sünde. Keine Macht der Welt oder des Teufels soll uns in diesem Unternehmen schrecken aus Kindern Erben Gottes zu werden und Gottes Herlichkeit gleich zu sein in der Fülle unserer Seligkeit. Erlöst hat uns Gottes Sohn vom Bösen und von der Macht der Sünde im Glauben; obgleich wir noch gegenwärtig unter ihr seufzen, haben wir sie doch schon überwunden in der Gewißheit des ewigen Lebens, welches uns erwartet, in der Liebe, welche die Feinde segnet. Wir glauben, daß die vollkommene Heiligkeit des Willens, die vollkommene Sitt-

lichkeit des Lebens uns nicht versagt sein werde, wenn einst das offenbar werden wird, was jetzt noch im Schoße der Zukunft schläft, wenn Erde und Himmel sich erneuen werden um in jugendlicher Schönheit den Ruhm des Herrn zu verkünden. Dahin sollen wir alle arbeiten vollkommen zu werden, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Dann werden wir Gott schauen nicht unter Schleier und Decke, sondern in seiner ganzen Herlichkeit, von Angesicht zu Angesicht. In diesen Verheißungen, erstaunlich, wie sie sind, unfaßbar für den blöden Sinn, welcher nur die bisherige Erfahrung bedenkt, aber glaublich für ein kindliches Gemüth, welches dem Vater im Himmel und seiner Sehnsucht nach ihm vertraut, hat das Christenthum unternommen die Welt aus ihren tiefsten Ueberzeugungen heraus umzugestalten und seinem Glauben ist die Welt zugefallen.

In diesen Verheißungen erneuten sich die tiefen, sehnsüchtigen Wünsche und Hoffnungen, welche wir in den Meinungen der indischen Philosophie vernommen haben, die Hoffnungen auf ewigen Frieden, auf Ruhe von dem Streite des Lebens; aber sie erneuten sich nicht im alten Sinn der Orientalen. Anklänge zwar an die orientalische Denkweise finden wir auch mitten unter den Ueberzeugungen des Christenthums ausgesprochen; aber wir haben sie im Sinn des Christenthums genauer zu deuten. Da das Christenthum vom Orient gekommen war, können wir uns nicht darüber wundern, daß seine Sprachweise einen orientalischen Klang an sich trägt. Seine Worte rufen uns auf die Welt zu fliehen, wenn auch nur die arge Welt, die Welt der Sünde gemeint ist. Sie ermahnen uns zur Einkehr in uns selbst, zur Versenkung in die Tiefen der göttlichen Liebe und noch oft ist in christlicher Lehrweise das beschauliche Leben, welches das Fünklein Gottes in uns aufsucht, die weltlichen Unterschiede hinter sich wirft und in Sammlung des Gemüths die zerstreuenden Erscheinungen meidet, als der Weg zum Heile empfohlen worden; aber dadurch sollen wir doch nicht aufgefordert werden die Welt zu meiden, sondern in thätiger Liebe sollen wir uns ihr zuwen-

den, ihre Sünden tragen, wie sie unser Erlöser trug, ihr Kreuz sollen wir auf uns nehmen. Es ist eine seufzende Creatur, welche durch diese Welt wandelt; aber so düster ist diese Welt doch nicht, wie der indische Büßer sie sich dachte, daß sie nur Qualen der Leidenschaft uns senden könnte, daß sie Gottes Glanz uns verhüllte; nein Gottes Weisheit und Güte soll sie uns offenbaren, mit Liebe sollen wir sie umfassen; selbst den Sündern sollen wir vergeben, weil sie unsere Brüder sind, sollen hoffen, daß an ihnen die große Güte Gottes sich offenbaren werde; in dieser Welt, in Gemeinschaft mit unsern Brüdern sollen wir das Reich Gottes gründen, ein Reich, welches allen Völkern offen steht, welches die Erde und den Himmel zu seinem Schauplatz hat und alle Menschen zu einer Herde vereinen soll. Da schaut der christliche Glaube mit derselben Freudigkeit, derselben Rüstigkeit zum Handeln, wie sie nur von Griechen und Römern gehegt werden konnte, in die Weite des weltlichen Lebens; alles will er erforschen, begreifen, alles überwinden und zu einem brauchbaren Werkzeuge für die Zwecke des Weltreiches bilden. Aber von dem griechischen Weisen läßt er sich nicht überreden, daß dieses Werden der Welt unaufhörlich ohne Zweck und Ende so fortgehen werde. Seinen Zweck läßt er sich nicht entreißen. Er hofft auf seiner Seele Seligkeit und weiß, daß sie ohne die Vollendung der Dinge, zu welchen wir gehören, nicht erreicht werden könne. Die Weite des weltlichen Lebens weiß er von der abendländischen Denkweise sich anzueignen, während ihm die Tiefe der morgenländischen Ansicht nicht verloren geht.

5. Wir werden aber wohl begreifen, welche Arbeit dem christlichen Glauben bevorstand. Alle Mächte einer beschränkten, aber langen Erfahrung hatte er zu überwinden. Wenn es nur ein lange eingewurzeltes Vorurtheil einer irre geleiteten Speculation, einer Abstraction des Verstandes gewesen wäre, was zu beseitigen war, so hätte wohl das Nachdenken des Verstandes genügt, um über dasselbe hinwegzukommen. Aber was ihm entgegenstand, war eine Ueberzeugung, in welcher Leben und Wis-

senschaft seit Jahrhunderten sich bewegt hatten; ein sehr fein und weit ausgesponnenes Netz von Begriffen und Lehren, eine tief eingewurzelte Gewohnheit des Lebens und gesellschaftlicher Formen hatte sich mit dieser Ueberzeugung verwoben; alle Erfolge der bisherigen Bildung, welche in ihr gewonnen worden waren, schienen für sie zu sprechen. Es war eine Ueberzeugung, welche gelebt hatte und noch lebte, mit dem ganzen Reichthum der bisherigen Bildung ausgestattet, was der neuen christlichen Ueberzeugung sich entgegenstellte. Es gehörte ein starker Glaube dazu einem so gewaffneten Gegner die Stirn zu bieten, und dies in einem nackten Vertrauen auf die göttliche Verheißung, ohne noch irgend ein nennenswerthes Werk vorzeigen zu können, welches der neuen Ueberzeugung für das Beste der Menschen gelungen wäre. Das Leiden Christi es zeugte für diese Ueberzeugung, aber nur für ihre Tiefe, nicht für ihre umfassende Macht. Dagegen wagte der christliche Glaube die ganze alte Weltansicht gleichsam auf den Kopf zu stellen; hierzu gehörte, so lange man keine Stütze in der Erfahrung fand, ein frischer Muth, wie wir ihn dem Glauben der ersten Christen zutrauen müssen. Hierin können wir noch jetzt die apostolische Kirche zu unserm Muster nehmen; sonst werden wir der Natur der Sache nach anzunehmen haben, daß sie noch sehr im Rohen lag. Wie groß ihre Aufgabe war, welche weltüberwindende Kraft in ihr ruhte, das fühlte sie wohl; aber es konnte nicht anders sein, daß sie im Einzelnen erkannt hätte, wie viel von ihr umzugestalten sei in den Meinungen der Menschen, in Sitten und Lebensweisen, daran fehlte viel. Eine ganz neue Weltansicht mußte sich ausbilden, wenn man den Gedanken durchführen wollte, daß die Welt das Vollkommene zulasse, daß nicht allein in ihr die Seligkeit vorbereitet, daß sie auch für sie gewonnen werden solle, und durchgeführt mußte dieser Gedanke werden, wenn er nicht als ein Fremdling stehen bleiben sollte in einer ihm feindseligen Welt.

Das schwere Gewicht der Aufgabe, welche der christliche Glaube sich zu stellen hatte, wird in allen Gebieten des Lebens

sich fühlbar machen; noch immer ist sie in keinem Gebiete gelöst; in dem Gebiete der Kirche oder der Theologie ebensowenig, wie in dem Gebiete des Stats oder der Philosophie. Wenn man hoffen dürfte im Verlauf von 18 Jahrhunderten in ihrer Lösung fortgeschritten zu sein, so könnte doch unsere Hoffnung fast erschüttert werden durch den Blick auf das Viele, auf das Unendliche, was noch zu leisten ist. Uns aber liegt hier der Gedanke am nächsten an das, was in der Philosophie zu thun war. Eine völlige Umgestaltung der Weltansicht mußte aus dem christlichen Glauben sich ergeben. Zwar nicht alles, was die frühern Zeiten erforscht hatten, war als verlorene Mühe aufzugeben; die Ueberzeugung der Orientalen von der Erreichbarkeit des höchsten Guts, die Lehren, der Griechen von den Gegensätzen in der Welt, von ihren Mitteln zur Erreichung des Zwecks, zur Erforschung der Wahrheit, sie durften bleiben; der christliche Glaube hatte diesen Gewinn der frühern Zeiten nur immer mehr sich anzueignen; er sollte das Bisherige nicht ausrotten, sondern nur begreiflich machen; er sollte die Elemente der schon gewonnenen Bildung nicht beseitigen, sondern nur aus ihrer Zwietracht ziehen, aus ihrer Zerstreuung sammeln; aber alles, was die frühern Zeiten gebracht hatten, mußte doch in einem neuen Lichte sich ihm darstellen, weil die Meinung von der Bedeutung der ganzen Welt sich geändert hatte und man nun die volle Offenbarung Gottes in ihr erblickte. Wenn in der Wissenschaft alles nach dem Zusammenhange eines Ganzen strebt und ihre allgemeinen Grundsätze durch alle ihre Theile dringen, so kann auch keine Einzelheit in ihr unverändert bestehn bleiben, sobald die Ansicht im Allgemeinen eine andere geworden ist. Eine andere aber war sie geworden, als der christliche Glaube den Gedanken faßte, daß die Welt das Vollkommene zulasse, und damit das Vorurtheil des Alterthums angriff.

Dieser Gedanke mußte in der alten Welt wie ein Wunder auftreten und wie ein Wunder wirken. Gegen alle Erfahrung, gegen alle Grundsätze und Gesetze, welche die bisherigen Men=

schen angenommen hatten, sprang er hervor. Ohne Zweifel ist er eine Eingebung des göttlichen Geistes, welcher im menschlichen Geiste sich offenbart; er ist das Wunder des Glaubens, welchen Gott in uns erweckt. In unmittelbarer Ueberzeugung, eine freie That des Geistes und doch von Gott eingegeben, durch Gottes unmittelbare Gegenwart in uns geweckt, springt dieser Glaube in unser Leben; wir haben ihn, er hat uns; solchen augenblicklichen Offenbarungen der Wahrheit, welche den Geist plötzlich erleuchten, hervorbrechend wie aus dunkler Nacht, welche erlebt und gelebt werden, immer im engsten Anschluß an den Augenblick der Zeit, an die Pflicht gegenwärtiger That, Erfahrungen, in der Zeit gemacht, aber das Ewige in der Zeit verkündend, ihnen verdanken wir den Halt unseres Lebens, das Vertrauen, daß es nicht umsonst, nicht ohne Gewinn für die Ewigkeit gelebt werde. Wenn sie wie ein Wunder erscheinen, so sagen wir uns doch, daß ihre wunderbare Macht aus der Tiefe unseres Wesens und seines Zusammenhangs mit Gott hervorgeht; es ist wie das Wunder der Geburt, des Erwachens zum Bewußtsein; was lange geschlummert hat, wird in ihnen wach; wir fühlen uns in ihnen erneut, aber doch noch dieselben, welche wir waren; was jetzt erwacht, ist schon lange vorbereitet worden durch alle die Fügungen, durch welche wir bisher hindurchgegangen waren; genug auch dieses Wunder schließt sich an den Lauf der Zeiten an, an die Vergangenheit, welche es reif werden ließ, an die künftigen Dinge, welche seine Kraft bewähren sollen. So sehen wir uns darauf hingewiesen, wenn wir es fassen wollen, seinen Zusammenhang mit dem Gesetze der Welt zu erforschen. Dies ist das prophetische Wesen unseres religiösen Glaubens, unseres ahnungsreichen Gemüths; wie ein dunkles, kaum verständliches Zeichen, wie ein abgerissenes, vieldeutiges Wort bricht es hervor; aber heller und heller soll seine Bedeutung sich aufthun, die Verbindungsglieder an sich ziehn, welche sie verstehen lassen. Da darf der religiöse Glaube nicht vereinzelt stehen bleiben; seine dunkeln Vorahnungen wollen sich erfüllen und in das Licht der Wirklich-

keit treten. Vorwärts und rückwärts in dem vollen Zusammenhang des Lebens sucht er sein Verständniß.

Dies macht uns auf einen Punkt des christlichen Glaubens aufmerksam, welcher noch einer Erörterung bedarf. Auch im Alterthum war der Glaube an prophezeiende Zeichen sehr verbreitet. Sie erschienen aber wie etwas, was der Prüfung nicht zugänglich wäre, und man hatte daher kein Mittel gegen den Aberglauben. Denn die Prophezeiungen des Alterthums traten vereinzelt hervor, wie Wunder, welche in den Zusammenhang der natürlichen Dinge nicht paßten. Das Christenthum dagegen hat die Forderung gestellt, daß alle Wunder auf ein zusammenhängendes Wunder hinweisen sollen, auf das Wunder der ganzen Welt, von ihrer Schöpfung an, durch ihre Erlösung hindurch bis zu ihrer Vollendung. Dieses Wunder erstreckt sich auch durch den Lebensgang aller Gläubigen, welche vom Geiste Gottes ihre Erleuchtung hoffen. Das Wunder ist dadurch zu einem alltäglichen Vorgange geworden. Es hört darum nicht auf ein Wunder zu sein, aber es ist der Prüfung und dem Verständniß zugänglich geworden; noch nicht alles von diesem Wunder der Welt ist jetzt verständlich, aber alles soll verständlich werden. Daher hat von erster Zeit an die christliche Religion auf Verständniß des Glaubens gedrungen. Glaube und Hoffnung sollen vergehn, wenn das gegenwärtig geworden ist, was jetzt als zukünftig nur geglaubt und gehofft wird; der Glaube ist nur der Weg zum Schauen der Wahrheit. Wenn ihr nicht geglaubt habt, so werdet ihr nicht erkennen, dieses prophetische Wort hat die Glaubenslehre der Christen zu ihrem Wahlspruch gemacht; es läßt das Erkennen als den Zweck des Glaubens erscheinen. Von erster Zeit an hat sie nicht weniger in unserm Glauben uns zurückgewiesen auf den ersten Grund, welcher vom Beginn des Seins an nicht aufgehört hat uns zu tragen, welcher uns geleitet und erzogen hat durch Glauben zum Glauben um uns endlich reif werden zu lassen für das Wissen. Alle Vergangenheit der Geschichte wird so an die Zukunft des Gottesreiches heran=

gezogen und die Ueberzeugungen des Christenthums eröffnen uns einen Blick über alles Werden der Welt; es zu erforschen, in ihm die Weisheit Gottes zu erkennen, das ist die große Aufgabe, welche uns gestellt ist; zu der vollen Arbeit der Wissenschaft fordert sie uns auf. Wer meinen könnte, daß der christliche Glaube die Finsterniß liebe, daß er nur zum Leiden und Dulden, aber nicht zum rüstigen Schaffen uns auffordere, der würde seinen Sinn schlecht gefaßt haben.

Unsere frühern Betrachtungen über das Verhältniß des religiösen Glaubens zum philosophischen Forschen werden schon hinreichend dem Vorurtheile entgegengearbeitet haben, daß jener diesem seine Freiheit rauben müßte; aber wir dürfen nun wohl auch noch besonders darauf aufmerksam machen, daß im christlichen Glauben nichts lag, was das freie Forschen hätte stören können. Vielmehr einen neuen, sehr kräftigen, ja den kräftigsten Antrieb wie für alles Leben, so für das Leben der Wissenschaft trug er in sich. Denn keinen stärkeren Antrieb kann es geben als die neue Hoffnung, welche das Christenthum brachte, auf das höchste Gut, welches wir gewinnen sollen. Von der Verzweiflung an der Welt, an den Kräften der Vernunft, welche durch die alte Welt sich hindurchzog, befreite sie. Das war die frohe Botschaft, welche das Christenthum brachte, daß wir der vollen Offenbarung Gottes, des Grundes aller Dinge, gewürdigt wären. Wenn dies im Glauben der Christen feststand, so sollten sie nun auch dahin streben von ihrem Glauben zum Wissen zu gelangen. Alle Pforten des Forschens öffneten sich nun erst dem wissenschaftlichen Fleiße. Jede Weise der Untersuchung mußte angespannt werden um das zur Wirklichkeit zu machen, was in der Hoffnung der Christen feststand. Daß man dabei von der thätigen Erforschung der Welt zurücktreten dürfe, würde nur einen Rückfall in das orientalische Vorurtheil bezeichnen.

6. Es war aber auch zu erwarten, daß die große Aufgabe, welche der christliche Glaube stellte, nicht in einem Zuge gelöst werden würde. Der menschlichen Natur ist es nicht gegeben die

großen Aussichten, zu welchen sie begeistert werden kann, ohne das Mittel schwerer Arbeit zu erreichen. In ihr ermatten auch zuweilen die Kräfte oder zerstreuen sich über die Wahl der Mittel, über das Viele, welches berücksichtigt und geschaffen werden muß um dem Zwecke zu genügen. Den Kampf mit den widerspenstigen Kräften der Welt haben wir zu bestehen und eine schwankende Bewegung in den Wogen dieses Kampfes wird uns nicht erspart werden. Hierin liegt der Grund der periodischen Absätze in unserer Geschichte. Auch die Erfüllung des christlichen Glaubens, soweit sie bisher eingetreten ist, hat nur in solchen Absätzen fortschreiten können. Man darf darüber nicht irre werden, wenn man diese Schwankungen bemerkt; in der geraden Linie unsern Weg zu finden, dazu sind wir nicht bestimmt; auch in krummen Bahnen wird man zum Ziele vordringen können. Ueber sie, wie sie in den Perioden der Geschichte der christlichen Philosophie sich erwarten lassen, können wir schon aus der Aufgabe, welche der Glaube der Christen stellte, einiges entnehmen.

Das Vorurtheil, welches durch das Christenthum beseitigt wurde, traf die weltlichen Dinge nicht weniger als die göttlichen. Die weltliche Richtung des Glaubens bedurfte ebensosehr der Umbildung als die religiöse. So lange die Hoffnung nicht vorhanden war, daß die Welt das Vollkommene zulasse, mußten die weltliche und die religiöse Richtung des Glaubens auseinandergehn; seitdem sie aber vorhanden war, war auch die Aussicht beide zu vereinen gewonnen. Aber noch weit von der Aussicht liegt die Erfüllung ab. Die Arbeit an ihr konnte von entgegengesetzten Seiten betrieben werden, durch Umbildung der religiösen oder auch der weltlichen Meinung. Die Arbeit traf auch die beiden falschen Folgerungen, welche in der orientalischen oder in der occidentalischen Richtung gezogen worden waren. So wie bei einzelnen Menschen hierüber Schwankungen stattfinden können, so können auch Völker und ganze Zeiträume der Weltgeschichte ihnen unterliegen. Sie können zuweilen so groß werden, daß

unter dem Bestreben die religiöse Richtung der Meinung umzubilden das Interesse für die Fortbildung der weltlichen Meinung verschwunden zu sein scheint, oder bei dem Vorherschen der weltlichen Forschung es das Ansehn gewinnt, als hätte das religiöse Interesse sich verloren. Diese in das Aeußerste sich verlaufenden Schwankungen haben eben dazu geführt, daß man von der einen Seite behauptet hat, in dem einen Zeitraum hätte die christliche Religion die Forschung der weltlichen Wissenschaften geknechtet, von der andern Seite, in dem andern Zeitraum hätte die Philosophie den Charakter einer christlichen Forschung verloren. Wenn wir aber dem Anschein nicht zu viel einräumen, so werden wir sagen müssen, in beiden Fällen finde sich noch immer mit dem weltlichen das religiöse und mit dem religiösen das weltliche Interesse verbunden. Bei der Vorherrschaft der weltlichen Richtung werden doch Mittel gesammelt für die Erkenntniß der Wahrheit und mithin auch der Offenbarung Gottes in der Welt. Nur wenn wir dem orientalischen Vorurtheil folgten, würden wir annehmen können, daß hierin nichts geleistet würde, was dem religiösen Interesse diente, wenn auch mit kaum merklichem Bewußtsein. Bei der Vorherrschaft der religiösen Richtung erforscht man noch immer die Religion des Menschen, eine Gruppe weltlicher Erscheinungen, deren wichtige Bedeutung nur von einem einseitig weltlichen Sinn geleugnet werden kann. Von dem christlichen Glauben können alle solche Schwankungen zwar der Einseitigkeit beschuldigt werden, aber der Ansicht kann er sich nicht hingeben, daß die eine oder die andere ganz unnütz und zu verwerfen wäre. Er stimmt hierin mit der Ueberzeugung überein, von welcher die Culturgeschichte ausgeht, daß die Arbeit des menschlichen Geistes niemals in völlig verkehrte Unternehmungen sich verlieren kann. Zeiten des Irrthums, der Schwäche, der Erschöpfung können auch für die Völker eintreten, welche die Leitung in der Weltgeschichte führen sollen, wenn sie auch nicht den äußersten Grad erreichen werden, welcher bei einzelnen Personen eintritt, weil jene denn doch einen stärkern Halt haben, als diese.

Der christliche Glaube hatte sein Absehn auf eine Umgestaltung der Welt gerichtet und nicht ohne die Arbeit der Menschen sollte sie sich vollziehn. Die Offenbarung des Geistes gab nichts fertig, sondern alles sollte erworben werden. Im Praktischen waren neue Lebensordnungen zu schaffen, im Theoretischen neue Lehren, neue Wahrheiten zu finden. Nachdem der Glaube das Vorurtheil des Alterthums überwunden hatte, kam es darauf an auch seine Folgerungen zu ziehen und die Folgerungen des alten Vorurtheils zu beseitigen. Neue Lehrpunkte mußten entworfen, zu immer genauerer Form gebracht, in immer festerem Zusammenhang unter einander verbunden werden. Wenn wir in die Einzelheiten der Geschichte der christlichen Philosophie eingehn, wird unser Bemühn besonders darauf gerichtet sein müssen diese Punkte als das Charakteristische in ihren Entwicklungen hervorzuheben. Man darf nicht glauben, daß sie von Anfang an wie eine wissenschaftliche Offenbarung festgestellt gewesen wären; die Dogmatik, wie wir schon bemerkt haben, ist ein späteres Product der Religion, wie in ihrem Zusammenhange, so in den einzelnen abschließenden Lehrformeln. Dies ist zu oft verkannt worden, weil man über die ausgebildete Gestalt einer religiösen Lehrweise ihre Ursprünge überschätzt hat, dazu verführt den Ahnungen früherer Zeiten den später gefundenen Sinn unterzuschieben, als daß es überflüssig sein sollte hier sogleich einen besondern Lehrpunkt als Beispiel anzuführen. Keine Lehre möchte nachgewiesen werden können, welche der christlichen Denkweise näher läge, als die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts. In ihr sehen wir ihren Widerspruch gegen den Dualismus des Alterthums, gegen die Evolution und die Emanation Gottes deutlich ausgedrückt, damit die Welt als die reine Offenbarung Gottes gedacht werden könne. Wie sehr sie aber auch im Wesen des Christenthums lag, sie ist doch weder im alten, noch im neuen Testamente in lehrhaften und unzweideutigen Worten ausgedrückt; ihren Sinn konnte man aus den ältesten Religionsurkunden herausziehen, sie bedurften aber einer wissenschaftlichen Erklärung um ihn in ihnen zu finden.

Daher sehen wir auch, daß die dualistische Lehrweise und noch mehr die Evolutionslehre und die Emanationslehre von den Kirchenlehrern lange Zeit neben der Schöpfungslehre fortgeführt wurden. An diesem Beispiel werden wir abnehmen können, welches Werk die Wissenschaft im christlichen Glauben zu thun hatte. Aus dem Glauben mußte sich die Lehrweise entwickeln, nicht um sogleich das Erkennen herbeizuführen sondern nur um mit deutlichen Worten ausdrücken zu lernen, was im Glauben das Bewußtsein der Menschen bewegte. Hierzu konnte man aber nur durch die Hülfe des wissenschaftlichen Nachdenkens gelangen und je tiefer dieses zu diesem Zwecke zu greifen hatte, um so sicherer mußte dabei die Philosophie Dienste leisten. Der Glaube sollte nicht vom Forschen entbinden; wie er zum Handeln aufrief, so regte er auch die vom Vorurtheil entbundenen Gedanken an.

7. Gehen wir nun bei unsern Ueberlegungen hierüber noch besonders in die Verschiedenheit der Zeiten ein, in welchen nach unsern frühern Betrachtungen das Christenthum seine weltgeschichtliche Rolle spielen sollte, so wird sich deutlich herausstellen, daß in ihnen das Verhältniß zwischen der religiösen Lehrweise und der Wissenschaft nicht gleich bleiben konnte. Wir erlauben uns hierüber noch eine Reihe von Bemerkungen, welche weniger die Philosophie als die allgemeine Entwicklung der Wissenschaften betreffen, aber für die Verständigung über das Verhältniß der christlichen Religion zur Philosophie nicht ohne Nutzen sein dürften.

In den ersten Zeiten der Verkündigung des Christenthums, als die religiöse Lehrweise noch sehr wenig entwickelt war, bedurfte sie ohne Zweifel am meisten der Hülfe der Wissenschaft um sichere Normen für ihren Ausdruck, sichere Methoden für die Verknüpfung ihrer Gedanken, ihrer Lehrweisen zu gewinnen. Und doch standen damals unter den alten Völkern andere Ueberzeugungsweisen einer nichtchristlichen Philosophie ihr zu Seite in einer wissenschaftlich geordneten Gestalt. Da sie vom Christenthum umgestaltet werden sollten, boten sie nur eine geringe Hülfe;

doch sollten sie nicht in allen Stücken beseitigt werden; manches konnte man von ihnen benutzen. Es ließ sich nicht erwarten, daß man in der Auswahl des Brauchbaren, in der Bestreitung des mit dem Christenthum Unvereinbaren immer das Rechte getroffen haben sollte. In einen Streit mit der alten Philosophie hatte man sich einzulassen; in ihm mußte man sich mit der Philosophie auf gleichen Boden stellen. Das Christenthum wurde nun zum Theil nur als eine neue Philosophie, eine Philosophie in Christo, angesehn. Wenn man aber zu gleicher Zeit unter den Christen auch einen Abscheu gegen die Philosophie aussprach, so galt er nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur die heidnische, dem Christenthum feindliche Philosophie, welche zum Theil ihre Irrthümer auch in die christliche Denkweise einzustreuen begonnen hatte; die christliche Theologie dagegen wurde wie die wahre Philosophie angesehn. Das war nun freilich nicht das rechte Verhältniß. Einem andern Irrthum derselben Zeit ist es gleichzustellen, welchen wir schon erwähnt haben, der Meinung, daß die christliche Kirche nur ein neuer Stat sei, ein Stat Gottes. Beide, nach verschiedenen Seiten gehende Irrungen konnten sich ergänzen. Weder allein in der Wissenschaft, noch allein im praktischen Leben, sondern in beiden gleichmäßig sollte das Christenthum seine Macht zeigen und die Theologie des Christenthums sollte dann auch nicht allein die Erweisungen des Glaubens in der Theorie, sondern nicht weniger auch im praktischen Leben auszudrücken streben; wenn sie so das Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft in ihren theoretischen und praktischen Beziehungen, nicht allein wie es gegenwärtig ist, sondern auch wie es geschichtlich sich gebildet hat, in wissenschaftlicher Form zusammenzufassen strebt, dann wird sie noch immer von der Philosophie ihrer Zeit sich unterscheiden. So lange aber die Bildung der christlichen Glaubenslehre noch im frischesten Gange war und noch eine Masse von Irrthümern, die aus den philosophisch ausgebildeten Meinungen des Alterthums herrührten, bekämpft und allmälig ausgeschieden werden mußten, konnte es nicht ausbleiben, daß die

Philosophie in Inhalt und Form der Theologie eine sehr mächtige Rolle spielte. In den ersten Zeiten des Christenthums, als es unter den alten Völkern sich verbreitete und endlich auch zur Herrschaft kam, finden wir die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie so eng, daß nicht selten ihr Unterschied ganz übersehen worden ist. Und zwar nach beiden Seiten zu ist er verkannt worden; denn wie wir bemerkten, daß oftmals in den Zeiten der Entwicklung selbst die theologische Lehre nur für eine neue Philosophie gehalten wurde, so sind auch später die Zeiten gekommen, wo man in der Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte die Philosophie ganz vermißt hat. Dies weist auf das veränderte Verhältniß beider Wissenschaften hin, aus welchem auch ein verändertes Urtheil über ihre Leistungen hervorgegangen ist.

Jenes Verhältniß mußte sich ändern, als die theologische Lehre in ihren wichtigsten Grundzügen einen festen Bestand gewonnen hatte. Da trat sie den Forschungen und den Lehrweisen der Philosophie zur Seite. Die Ergebnisse, welche sie gewonnen hatte, die Dogmen, welche in der Kirche zu allgemeinem Ansehn gekommen waren, obwohl unter der Anleitung des philosophischen Nachdenkens ausgebildet, wurden jetzt als unabtrennbare Bestandtheile des Glaubens betrachtet; da sie in das allgemeine Bewußtsein der Gläubigen übergegangen waren, schienen sie auch ohne Philosophie verständlich zu sein und traten als unmittelbarer Ausdruck der Religion auf. Die enge Verbindung der Theologie mit der religiösen Offenbarung ließ die Heiligkeit dieser auch auf die Lehren jener übertragen; vom philosophischen Nachdenken fing man nun an zu verlangen, daß es schweigend dem Ansehn der religiösen Dogmen sich unterwerfen sollte. Dies ist eine Umwandlung, welche freilich nur von der Schwäche der menschlichen Natur zeugt; aber im gewöhnlichen Gange der Dinge bleibt sie nicht aus; in allen geschichtlichen Entwicklungen ist die Macht der Gewohnheit groß genug um der Menge der Menschen das als etwas Natürliches, Ursprüngliches erscheinen zu lassen, was doch nur durch vernünftiges Nachdenken sich erzeugt hat und all-

mälig uns angebildet worden ist. In allen positiven Gestaltungen der menschlichen Gesellschaft hat sich dies bewiesen; wie das Familienleben und der Stat hiervon viel aufzuweisen hat, so hat auch die Kirche diesem Laufe der Dinge sich nicht entziehn können. Zwar die Theologie ist nicht Meinung der Menge, aber die Meinung der Menge gewinnt leicht Einfluß auf sie, wenn ihr philosophische Uebung fehlt. In den Zeiten des Verfalls der Völker und der ersten Gestaltung der neuern Völker konnte es auch nicht ausbleiben, daß die Philosophie nur eine kümmerliche, von fremdartigen Interessen abhängige Entwicklung hatte. Der Neigung der Theologie, welche ihr noch die lebendigsten Interessen einflößte, ihre Meinungen als positive Lehren der Offenbarung auszusprechen, konnte sie nicht auf die Dauer widerstehn. Als aber später das philosophische Nachdenken lebhafter wieder erwachte, von der Theologie erweckt, blieb ihm für diese noch ein Geschäft zu verwalten übrig; man mußte die theologischen Dogmen unter einander und mit den weltlichen Meinungen zu stimmen suchen, man mußte ein System der Dogmatik ausbilden, welches darthun könnte, daß die kirchlichen Lehren alles umfaßten, was zum Heil der Menschen nothwendig sei. Auch hierzu boten die religiösen Ueberlieferungen nicht alle Mittel dar. Die Philosophie mußte eintreten um ein vorherschend formales Geschäft zu vollziehn und die Anordnung des theologischen Systems durch ihre Kenntniß der wissenschaftlichen Methoden zu sichern. Daß dabei noch manches zur Erfüllung des Lehrstoffes herbeizuschaffen war, wird man erwarten können. Dies ist die Stellung, welche die Philosophie zur Theologie im Mittelalter eingenommen hat. Mit ihr schien alles erschöpft zu sein, was von Seiten der Philosophie für die Theologie zu leisten war. Eine abgeschlossene Lehrweise, alle Heilswahrheiten umfassend, hatte sich aus der Substanz des religiösen Glaubens entwickelt.

Aber der Verlauf der Geschichte hat auch deutlich genug gezeigt, daß es ein Irrthum war, wenn man hiermit das Letzte erreicht zu haben glaubte. Es war doch nicht daran zu den-

ken, daß unter die theologischen Lehren, wie sie unter menschlicher Leidenschaft und Schwachheit sich aufgebaut hatten, nicht auch manches Irrige sich eingemischt haben sollte. Sehr oft hatte man die Lehren der alten Philosophie zu Hülfe gerufen um die dunkeln Sprüche der heiligen Schrift sich zu deuten, um die Lücken im Zusammenhang des Systems zu füllen. Davon war manches brauchbar, manches aber schwankte auch nach den orientalischen oder occidentalische Auffassungsweisen hinüber. In der Zeit, in welcher die Dogmen sich feststellten, war die Denkweise der alten Völker noch sehr mächtig; wenn wir auch annehmen, daß nicht ohne Leitung des heiligen Geistes über sie entschieden wurde, so wird doch ihr Ausdruck in der Denkweise der Zeit gelautet haben. Nachher, als die Dogmatik sich abzuschließen suchte, haben wieder Lehrer der griechischen und sogar der arabischen Philosophie ihre Hülfe geboten für die Formulirung des Ausdrucks. Es waren dies überdies die Zeiten der Hierarchie. Im Streite zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, in der Nachgiebigkeit gegen die Meinungen des Volkes hatten sich andere Irrungen auch in der Praxis der Kirche verbreitet. Zu wiederholten Malen war man schon zu Reformen in den Uebungen und in den Lehren der Kirche hingedrängt worden; dieses Drängen wurde immer stärker, heftiger, je länger man bei dem Abschluß des bestehenden Systems sich zu behaupten dachte; es kam zu Spaltungen der Kirche in ihren Uebungen und in ihren Lehren, welche sich zuletzt nicht mehr wollten ausgleichen lassen. Da mußte man sich denn wohl eingestehn, daß auch der Abschluß des dogmatischen Systems, welchen man zu erreichen gesucht hatte, nicht erreicht worden war. Mitten unter den Parteiungen der Kirche suchte man nun das System von neuem zu verfestigen oder umzugestalten, in der einen Partei anders als in der andern, hier mehr, dort weniger an die alte Form sich anschließend. Daß unter einer solchen streitsüchtigen Bewegung ein Abschluß für immer sich gewinnen ließe, haben wohl die reformatorischen Männer am wenigsten gedacht, welche in der vollen Arbeit standen. Der Augenblick aber drängte;

man mußte Haltpunkte für das suchen, was man gegen seine Gegner zu behaupten gedachte.

In Folge von diesen Bewegungen in der Kirche und in der Theologie hat sich das Verhältniß der Philosophie zu der letztern wieder in einer neuen Gestalt zeigen müssen. Die Meinung, als könnte man zu einem Abschlusse des Systems aller Heilswahrheiten schreiten, konnte doch nur in einem beschränkten Sinn sich behaupten; denn im vollen Sinne des Wortes müssen wir meinen, daß der christliche Glaube nichts Weltliches, keine Kunst und keine Wissenschaft vom Heile der Menschen ausschließt; jede Erkenntniß, jede Entwicklung des weltlichen Lebens ist ihm ein nothwendiges Heilsmittel, weil er nun in der Vollendung der weltlichen Dinge das Heil der Menschheit verheißt. Daher konnte nur in einer Zeit, in welcher man Weltliches und Geistliches in einem unverträglichen Hader erblickte, in welcher ein großer Irrthum der Theologie sich bemächtigt hatte, der Gedanke aufkommen, daß man das System der Heilswahrheiten abschließen dürfe. Es war ein beschränkter Gesichtspunkt der Theologie, welche ihn eingab. Die wissenschaftlichen Gedanken im Allgemeinen haben nun dies vor den theologischen Dogmen voraus, daß ihr Blick umfassender ist. Sie überlegen nicht allein die religiöse, sondern auch die weltliche Seite der Meinungen. Sie haben nicht allein die besondere Religion, die christliche, sie haben alle Religionen im Auge. Diesen ihren Vorzug mußten sie geltend machen; ihren freien Blick über alles, auch über das Nichtchristliche, ihre Werthschätzung auch des Heidnischen, aller weltlichen Güter hatten sie sich zu bewahren. Sie stellten sich in diesem Bemühn den christlichen Dogmen gegenüber als unparteiische Richter, noch ohne sich zu entscheiden. So bildete sich eine weltliche Wissenschaft aus neben der Theologie. Die Zeiten waren vorüber, in welchen die Wissenschaft vorherschend mit der Ausbildung der kirchlichen Dogmen und ihres Systems sich beschäftigt gesehn hatte und fast ausschließlich in der Hand des geistlichen Standes gewesen war. Es bildete sich ein Stand der Gelehrten aus, welcher die Theo-

logen in sich umfaßte, aber einen viel weitern Kreis der Untersuchungen pflegte, als die Theologie. Die Aussichten, welche sich diesem Stande eröffneten, konnten nur bezwecken die theologischen Untersuchungen in ein weiteres Feld der Forschung zu locken. Aber so schnell war dies nicht geschehen, wie gedacht. Die nächste Folge war, daß eine Scheidung der weltlichen oder natürlichen Erkenntniß, der Weltweisheit, wie man die Philosophie nannte, von der Theologie eintrat, welche die offenbarte Weisheit zu pflegen hätte. Beide versuchten ihre Bahnen eine jede für sich zu gehen. Die weltliche Wissenschaft war zuerst damit zufrieden ihre Unabhängigkeit von der Theologie zu behaupten und in voller Freiheit, unbekümmert um die christlichen Dogmen ihre Lehren auszubilden. In ihr herschte der Indifferentismus gegen die Religion. Diese Wendung der Denkweise giebt eins der wichtigsten Momente ab, welche schon früher von uns in der Untersuchung über das Verhältniß der Philosophie zur Religion erwogen worden sind. Auf ihr beruht die Meinung, daß die Philosophie, um die Freiheit ihrer Lehren sich zu bewahren, aufhören müsse christliche Philosophie zu sein. Um das christliche Dogma dürfe sie sich nicht kümmern; ohne Rücksicht auf irgend ein religiöses Vorurtheil, auf den Glauben des Volkes, ja selbst des wissenschaftlichen Denkers müsse sie ihre Lehren durchführen. Wir würden uns ihr anschließen können, wenn wir zugeben dürften, daß unter den Elementen unserer vernünftigen Bildung ein Zwiespalt sei, daß die Denkweise des Volkes und die Denkweise der wissenschaftlich Gebildeten getrennt von einander ihre verschiedenen Bahnen zu gehen hätten, daß selbst im Innern des wissenschaftlichen Denkers zwei Kreise des Bewußtseins neben einander ohne gegenseitige Berührung sich behaupten ließen, der Kreis seiner wissenschaftlichen und der Kreis seiner religiösen Ueberzeugungen.

Die Geschichte hat gezeigt, daß dieser Standpunkt sich nicht festhalten ließ. Der Indifferentismus der weltlichen Wissenschaft gegen die religiösen Dogmen hat eine Zeit lang geherscht; er

wurde begünstigt durch den Zwiespalt der theologischen Schulen, der religiösen Parteien; zu den heftigsten Ausbrüchen des Hasses, der Verfolgung, des Krieges hatte er geführt; man war dieser Streitigkeiten satt, im Kampfe erschöpft; man sah, daß auf dem theologischen Gebiete in der Absonderung, in welcher es bestand, keine Versöhnung, kein Austrag der Streitigkeiten sich hoffen ließe; da wendete man seine Neigung der weltlichen Wissenschaft zu und ließ fürs Erste den theologischen Streit schlummern, nicht ohne Hoffnung, daß von der andern Seite her die Entscheidung kommen könnte. Denn wenn auch die Meinungen des Indifferentismus von den theologischen Dogmen ganz absahen, im Stillen nährte man doch den Glauben, daß sie entweder mit diesen sich würden befreunden lassen oder daß sie im Stande sein würden diese umzugestalten und an die weltliche Wissenschaft heranzuziehn. Die letztere war aber in einem mächtigen Wachsthum begriffen; mit großem Eifer betrieben, hatte sie die glänzendsten Erfolge gehabt in Besiegung alter, irriger Vorurtheile, in Eröffnung neuer Mittel für das weltliche Leben, in Eröffnung noch weiterer, unermeßlicher Aussichten. Die theologische Forschung dagegen hatte sich in ihren Systemen abgeschlossen; nur in einem unfruchtbaren Streit mühten sich ihre unversöhnlichen Parteien an einander ab. Wie hätte nicht unter diesen Umständen mehr und mehr die allgemeine Meinung für die weltlichen Wissenschaften sich entscheiden sollen? Alle ihre Erfolge schienen sie aber der Erklärung ihrer Unabhängigkeit von der Theologie zu verdanken; sie weiter und weiter zu treiben mußte im Gefühle ihrer wachsenden Kraft ihnen anstehn; von ihrer Freiheit mußten sie zur Eroberung fortschreiten. Der Indifferentismus der weltlichen Wissenschaft gegen die Theologie konnte nun nicht mehr bestehn bleiben; er schlug in Feindschaft gegen sie um. Man konnte es nicht dulden, daß eine andere Meinung, die Meinung des christlichen Volkes, neben der Meinung der wissenschaftlich Gebildeten bestehn blieb. Denn es war zu besorgen, daß die Meinung der Menge die unbeschränkte Freiheit der

wissenschaftlichen Forschung anfeindete. Sollte man es dulden, daß die Theologie in ihrem Ansehn beim gemeinen Volke bliebe und die weltlich Gesinnten verdächtigte, verdammte? Sollte man es zugeben, daß sie das Volk mit Aberglauben erfüllte, die Ausbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse beschränkte? So hat sich aus dem Indifferentismus die Lehre der Latitudinarier, der Freidenker, der Atheisten entwickelt und in der Wissenschaft, in der Philosophie besonders sich festzusetzen gesucht. Die Zeit der Aufklärung, welche die Meinung des Volkes für sich zu gewinnen suchte um sie gegen die Theologie zu richten, hat den theologischen Dogmen offenen Krieg erklärt. Ein völliger Abfall der Philosophie vom Christenthum, welches mit der Theologie für identisch galt, schien stattgefunden zu haben. In dieser Zeit des Abfalls, wird man denn auch meinen, könnte an eine christliche Philosophie schlechthin nicht gedacht werden.

Aber ist es hierbei stehen geblieben? Die Freidenkerei, die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts waren nur Folgen davon, daß die unnatürliche Stellung des wissenschaftlichen Indifferentismus gegen die Religion aufgehoben worden war; sie ergaben sich, als es nicht länger sich verbergen ließ, wie sehr es im Interesse der Wissenschaft sei mit der allgemeinen Meinung sich zu verständigen. Eine Zeit lang konnte es nun scheinen, als wenn in dieser Verständigung die weltlichen Wissenschaften unbedingt das herschende Wort zu führen hätten; man konnte bis zu der Meinung des Atheismus fortschreiten, daß die Wissenschaft von den Gedanken an Gott keine Kunde zu nehmen hätte. Aber hiermit war auch der Wendepunkt im Umschwunge der Meinung erreicht; nicht gar zu lange konnte man bei diesem Außersten stehen bleiben; denn man mußte sich bald darauf besinnen, daß die Wissenschaft auch den letzten Grund aller Dinge zu bedenken habe, welcher mit Allmacht die Welt beherscht und von den Menschen Gott genannt wird. Die Aufklärerei, welche den religiösen Glauben bei Seite zu werfen gerathen hatte, erschien nun doch nur als eine leichtsinnige, oberflächliche Denkweise. Dabei traten nun auch andere

Ueberlegungen ein. Man besann sich auch darauf, daß doch nur wenige zu der sogenannten Religion der Weisen sich bekannt hatten, welche die Religion des Volkes verachtete, welche so leer als möglich von aller Religion zu sein strebte, daß vielmehr noch immer das Gesammtgewissen der neuern Völker im christlichen Glauben wurzelte. Man fing auch an zu ahnen, daß die Dogmen der christlichen Kirche, welche die Freidenker verspottet und wie Unsinn behandelt hatten, einen tiefern Sinn und Gehalt haben möchten, als die nackte Naturreligion, welche die Offenbarung Gottes in der Geschichte für nichts achtet. Diese Wandlungen der Meinung haben wir in der neuesten Zeit erlebt und nur die, welche hinter ihrer Zeit zurückgeblieben sind und die Stimmen der Völker überhört haben, werden annehmen können, daß man noch in derselben Bahn fortfahren könnte, in welcher die naturalistischen Freidenker des vorigen Jahrhunderts ihre Reform der Meinung betrieben, ohne alles Verständniß der symbolischen Ausdrucksweisen der Religion, ohne jede Berücksichtigung der Bedürfnisse des innern Lebens und des Gemeingefühls, welches alle Classen der neuern Völker durchdringt und verbindet. Auf die Bestrebungen alles Christliche aus unserm Bewußtsein zu beseitigen ist nun ein entgegengesetztes Bestreben gefolgt die alten Grundlagen unserer Bildung wiederherzustellen und verstehen zu lernen, was die Weisheit unserer Vorfahren für recht und billig achtete; auch die Lehren der Theologie hat man wiederherzustellen angefangen und nicht ohne Erfolg, wie sich an der Wirkung dieser Bestrebungen auf einen großen Theil der Mitlebenden bemerken läßt.

8. Wir sind mit diesen Bemerkungen bis an die neuesten Zeiten herangerückt und die Geschichte möchte hier wohl ihre Untersuchung schließen, aber die Grundsätze, welche in der Beurtheilung der Geschichte uns leiten, erstrecken doch ihr Urtheil noch weiter. Vom Indifferentismus war man zur Freigeisterei geführt worden; ein sehr weit verbreiteter Abfall von der alten Lehrweise der Theologie hatte stattgefunden. Wer diese Wege im Sinn des

Christenthums betrachtet, wird sie vielleicht wunderlich finden, aber davon doch nicht abgehn können, daß in ihnen eine Führung Gottes lag. Diese Führung läßt sich auch einigermaßen begreifen. Denn es zeigt sich ziemlich deutlich, wie ein Schritt dem andern gefolgt ist. Nachdem das theologische System sich hatte abschließen wollen in einem Kreise geistlicher Lehrweisen, entsprechend einem ähnlichen Kreise geistlicher Uebungen, welche für sich genommen das Heil des Menschen schaffen könnten, hatte dem das Bedürfniß eines regern religiösen Lebens in dem Kreise der christlichen Kirche selbst sich entgegengesetzt. Durch Reformen der Theologie und der kirchlichen Praxis war man darauf ausgegangen das religiöse Leben tiefer in die Mannigfaltigkeit des weltlichen Lebens hineinzuziehn. Die Nothwendigkeit dieser Reformen wird jetzt kaum noch bezweifelt. Aber über das Maß, in welchem sie zu halten wären, hat man bis zur gegenwärtigen Zeit nicht zur Einigkeit kommen können. Darüber hat sich die Theologie der neuern Völker gespalten. Daß sich ebenso die weltliche Wissenschaft hätte spalten sollen, wäre zu viel verlangt gewesen und hätte das Uebel nur vergrößert. Aus dem religiösen Streit ergab sich also eine Absonderung der weltlichen Wissenschaft von der Theologie in natürlicher Folge; jene war genöthigt die brennenden Fragen dieser unberührt zu lassen. Das war der religiöse Indifferentismus in der natürlichen Erkenntniß. Der religiösen Spaltung folgte die Spaltung in den Wissenschaften. Dieser aber haben wir es zu danken, daß man die Meinung hegen konnte, in der Erkenntniß der weltlichen Dinge könnte man ganz gleichgültig gegen die Religion sich verhalten, als wäre sie nicht in der Welt. Eine ärgere Verachtung der Religion war in der That nicht möglich. Weniger arg war doch die Freidenkerei, ja der Atheismus, welche sich wieder auf die Religion einließen, wenn auch nur als auf einen mächtigen Aberglauben, als auf eine beachtungswerthe Erscheinung in der Geschichte der Menschen. Dieser feindlichen Haltung gegen das Christenthum ist dann auch die gerechtere Würdigung desselben gefolgt. Durch

eine Reihe von Irrthümern, würde man nun sagen können, sind wir zur Wahrheit gelangt, wie es in menschlichen Dingen zu gehen pflegt. Aber sind wir nicht nun wieder zurückgekehrt zu dem Standpunkte, welchen wir schon einmal erreicht hatten? Haben wir jetzt etwas anderes zu vollziehn, als nur die Wiederherstellung unserer alten Theologie? Dies ist die Frage, welche wir uns noch beantworten möchten.

Es sollte, meine ich, doch wohl einleuchtend sein, daß wir nicht dahin wieder zurückkehren dürfen, wo wir in alter Zeit standen, von wo das Zerwürfniß der Wissenschaften ausgegangen ist, und daß die Arbeiten der weltlichen Forschung, wenn sie auch zum Theil offene Feindschaft gegen das Christenthum aussprachen, doch die Sache nicht stehen gelassen haben, wo sie stand, sondern daß sie auch positiven Nutzen für die Untersuchungen der Theologie zu bringen bestimmt sind. In gleicher Weise haben wir die Rücksichtslosigkeit der Theologie gegen das weltliche Wissen, wie des weltlichen Wissens gegen die Theologie zu verwerfen und dagegen die Herstellung der Harmonie in den Bildungselementen unserer Zeit zu fordern. Daß nach ihm die Freidenkerei strebte, darin haben wir den Fortschritt zu sehen, welchen auch dieser Abfall für die Absichten des Christenthums gebracht hat; mit Recht wollte er die Scheidewand zwischen weltlicher und geistlicher Wissenschaft nicht dulden; hierin betrieb er, ohne es zu wissen, ein Werk, welches im Sinn des christlichen Glaubens ist, wenn anders dieser darauf ausgeht die Welt mit Gott zu versöhnen. Daß hierbei aber weltliche Dinge in Frage kommen, daß jede Wissenschaft, welche wir von ihnen haben, hierbei ihr freies Urtheil abgeben soll, wird keine wahre Theologie verkennen dürfen. Von einer Unterordnung der weltlichen Erkenntniß unter die Theologie kann dabei keine Rede sein; denn jede Wahrheit hat in gleicher Weise ihren selbständigen Werth. Die Theologie wird sich nur die Erkenntnisse der übrigen Wissenschaften anzueignen haben, welche in ihre Kreise eingreifen; denn sie beherscht nicht alle Gebiete des Lebens und des Seins mit selbständigem

Urtheil; sie muß auch den Fortschritten der weltlichen Wissenschaften sich fügen, willig oder unwillig; aber ohne Zweifel willig, wenn sie im Sinn des Christenthums in jeder Offenbarung der weltlichen Kräfte auch eine Offenbarung Gottes sieht. Eine unveränderlich abgeschlossene Gestalt ihrer Lehrformen wird sie hierbei nicht fordern dürfen, vielmehr bereit sein Meinungen aufzugeben, welche nur für einen niedern Grad der Entwicklung in der Erkenntniß weltlicher Dinge passend scheinen konnten, ebenso auch Lehren aufzunehmen, welche eine tiefere Einsicht in die Natur der Dinge an die Hand gegeben hat. In dieser fortschreitenden Ausbildung wird aber besonders die Philosophie ihr hülfreiche Dienste zu leisten haben, weil sie mehr als andere weltliche Wissenschaften die letzten Zwecke unserer Forschungen bedenkt und das Ganze unserer Erkenntnisse zusammenzufassen strebt. Je mehr wir der Gesammtheit des wissenschaftlichen Lebens huldigen, je stärker in uns die Ueberzeugung ist, daß was dem Theile frommt, auch dem Ganzen zu Gute gedeihen müsse, um so weniger können wir annehmen, daß es der Theologie gestattet sein könnte gegen die Fortschritte der übrigen Wissenschaften sich gleichgültig zu verhalten und nicht nach allen Seiten zu aus ihnen Vortheile für ihre Belehrung zu suchen.

Diese Betrachtungen sind nicht neu; doch könnte man meinen, sie wären noch immer nicht genug in Ueberlegung gezogen worden. Daher erlauben wir uns hierüber etwas mehr in das Einzelne einzugehn. Wenn wir auf die Zeiten zurückgehn, wo die weltliche und die geistliche Wissenschaft sich zu entzweien begannen, so finden wir, daß seitdem die weltlichen Wissenschaften einen früher kaum zu ahnenden Umfang gewonnen haben, daß sie auch, nachdem sie die Autorität alter Vorurtheile abgeworfen hatten, nach einer strengern Methode entwickelt, zu einer viel größern Sicherheit, als früher, gelangt sind. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie hiervon auch nicht unberührt geblieben ist. Sie hat in ihren historischen Forschungen, in der Auslegung der Urkunden, in der Untersuchung der Entwicklung

der Lehren und der kirchlicheu Einrichtungen an Umfang wie an Sicherheit mit Unterstützung der weltlichen Wissenschaft sehr viel gewonnen. Aber in ihrer Dogmenbildung ist sie stehen geblieben, als wäre alles fertig und abgeschlossen. Unternehmungen sind wohl auch in ihr gemacht worden; aber sie wurden mit Mistrauen aufgenommen; ängstlich hat man gesucht an dem Alten sich zu begnügen; nur immer wieder ist man vor jeder Neuerung erschrocken zurückgetreten. Es darf nicht verkannt werden, daß dies mit ihrer positiven, praktischen Bedeutung zusammenhängt; im Praktischen sind eben die Neuerungen gefährlicher, als in der Theorie. Aber daß in ihr nicht alte Schäden zu heilen wären, davon wird uns nichts überzeugen können, so lange wir die alten Spaltungen in der Theologie sehen, welche in das Lager unserer gemeinsamen christlichen Cultur den Zwiespalt geworfen haben. Wir verkennen es auch nicht, daß, wenn eine Schuld in diesem Stillstehn der Dogmatik zu sehn ist, sie nicht allein der Theologie zur Last fällt, sondern daß der Indifferentismus davon die Schuld trägt, welcher von der weltlichen wie von der geistlichen Seite genährt wurde. Davor muß nun aber die Theologie gewarnt werden, daß sie von der Freigeisterei, welche aus dem Indifferentismus herauszog, sich nicht schrecken lasse die Hülfe der weltlichen Wissenschaft in Anspruch zu nehmen um den Stillstand in der Dogmenbildung zu überwinden. Man sage nicht, daß die Fortschritte unserer weltlichen Erkenntniß hierzu keine Hülfe bieten könnten. Vor allem hat unsere Kenntniß der Natur gewonnen. Sie scheint der Theologie am fernsten zu stehn. Aber je mehr Gefahr ihr von einer rein naturalistischen Ansicht der Dinge zu drohen scheint, um so weniger wird sie unterlassen dürfen den Entdeckungen der Naturwissenschaften dreist in das Auge zu sehen. Auch in der Natur verkünden sich die Wunder Gottes. Schon sind auch die Brücken geschlagen, welche von der todten Natur zur lebendigen führen und in der lebendigen Natur zum Menschen; ihn als den Spiegel zu betrachten, in welchem die ganze Natur sich uns darstellt, aus welchem sie von uns be-

griffen werden muß, kann die Naturforschung, welche ihres Ausgangspunktes und ihrer Zwecke sich bewußt ist, nicht mehr sich versagen. Die Theologie wird es nicht verschmähen dürfen die neuen Aufschlüsse sich anzueignen, welche die weltliche Wissenschaft über den Menschen gebracht hat. In ihm vollzieht sich der Wechselverkehr zwischen Natur und Vernunft auf eine uns anschauliche Weise. Auf der Grenzscheide zwischen beiden steht die Sprache. Welche Aufschlüsse über sie die neuere Wissenschaft gebracht hat, wer würde das alles zusammenzuzählen im Stande sein? Ihre Besonderheiten haben uns die weiteste Forschung eröffnet und auch im Allgemeinen haben wir sie in einem andern Lichte betrachten lernen. Die historische Seite der Theologie hat aus dieser Quelle viel zu entnehmen gewußt; niemand wird glauben können, daß hieraus für ihre Dogmatik kein neuer Gewinn sich ziehen ließe. Aber die Schätze der Sprachwissenschaft eröffnen sich erst, wenn die Sprache als Zeichen der Vernunft erkannt, wenn ihre Gestaltungen als Bestandtheile der Geschichte erforscht werden. Auch darüber wird kein Zweifel sein können, daß die neuere Wissenschaft über die Geschichte der menschlichen Vernunft die reichsten Belehrungen im Einzelnen und ein neues Licht im Allgemeinen gebracht hat. Die heilige Geschichte steht gegenwärtig nicht mehr in der Vereinzelung da, in welcher sie frühere Zeiten erblickten; wir finden jetzt die Offenbarungen Gottes über die ganze Geschichte verbreitet. Wenn es eine Zeit gab, in welcher man meinte, die Reiche der Erde hätten sich wie das Reich Gottes und das Reich des Teufels gegenübergestanden, so haben wir erkennen gelernt, daß der Kampf zwischen beiden Reichen unter allen Völkern sich vollzogen hat. Was hierüber frühere Zeiten ahnten, das können wir in deutlichen Zügen lesen. Nicht allein in der jüdischen und in der christlichen Religion hat sich Gott offenbart; daß die andern Religionen nur Vorspiegelungen der Dämonen oder Werke des Priesterbetrugs gewesen wären, wird mit unserer gegenwärtigen Anschauung der Geschichte sich nicht mehr vereinigen lassen. Und hiermit sind wir auf einen

Punkt gestoßen, in welchem der Zusammenhang der Dogmenbildung mit der weltlichen Wissenschaft auch dem Kurzsichtigsten sich zeigen muß. Wenn es die christliche Theologie zu ihrer wesentlichsten Aufgabe zu machen hat die Wahrheit der christlichen Religion und ihren Vorzug vor allen andern Religionen wissenschaftlich zu erhärten, soweit solche Gegenstände erhärtet werden können, wenn sie den Theologen antreiben soll Andersgläubige an das Christenthum heranzuziehn, Schwankende im Glauben zu befestigen, Irrthümer im Glauben zu berichtigen, so wird sie es nicht unterlassen dürfen den Unterschied des Christenthums von andern Religionen zu prüfen, den Charakter des Christenthums in seinem Unterschiede von andern Religionen festzustellen und hieraus ihre Folgerungen über die in ihr zulässigen oder von ihr auszuscheidenden Glaubenslehren zu ziehn. Wenn die christliche Theologie das Christenthum als eine positive, d. h. geschichtlich begründete und beglaubigte Religion wissenschaftlich zu erörtern hat, so wird sie nur aus einer geschichtlichen Untersuchung über die Stellung dieser zu andern Religionen ihre genügende Begründung ziehen können. Daß für diese Untersuchungen viel neues Material herbeigeschafft worden ist durch den Gang der neuern Wissenschaft, daß hierdurch die Aufgabe der Theologie für unsere Zeit sich verändert hat, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können. Es wird sich hieraus auch ergeben, daß der freiere, allgemeinere Blick, welcher hierdurch der Theologie zugewachsen ist, den Fortschritten der weltlichen Wissenschaften verdankt wird, und so dürfen wir behaupten, daß auch die lange scheinbare Abwendung der Wissenschaft von der Theologie für die Theologie vorgearbeitet hat. Durch den Zweifel gelangt man zur tiefern Begründung des Wissens und nachdem ein solcher Zweifel lange gegen die Theologie sich gewandt hat, läßt ein neuer Aufschwung dieser Wissenschaft sich hoffen. Er würde darauf sich zu wenden haben den Grund des religiösen Lebens in seiner Allgemeinheit genauer zu erforschen, die besondern Gestaltungen des religiösen Glaubens richtiger zu vergleichen und nach ihrem Werthe abzu-

die richtigen Perioden unserer Geschichte zu bestimmen und einiges über ihren Charakter aus den allgemeinen Verhältnissen des Entwicklungsganges zu entnehmen. Daß dies der Fall ist, haben wir zu den Beweisen zu rechnen, welche die Abhängigkeit der Philosophie von der allgemeinen Culturgeschichte auf allen Stufen ihrer Entwicklung darthun. Das Hauptsächlichste hierüber wollen wir nach Anleitung der von uns vorausgeschickten Betrachtungen über die Bildung der neuern Völker jetzt zusammenstellen.

Zuerst wird die christliche Philosophie ihre Lehren unter den alten Völkern entwickelt haben. Aus dem Alterthum gingen sie auf die neuern Völker über. In der Geschichte dieser pflegen wir mit Recht das Mittelalter, die Zeit der Bildung und der Befestigung ihrer nationalen Eigenthümlichkeiten, von der neuern Zeit, in welcher ihr Nationalcharakter in ihren Werken sich ausgeprägt hat, zu unterscheiden. In beiden Abschnitten finden wir sie auch mit Philosophie beschäftigt, nach der Verschiedenheit der Zeiten in verschiedener Weise. Etwas fraglicher, als diese Unterschiede, ist der Abschnitt, welchen wir zu machen pflegen, wenn wir von der neuern Zeit noch die neueste unterscheiden. Wir gehen hierbei von dem Standpunkte unserer gegenwärtigen Zeit aus, welche bald nicht mehr Gegenwart sein wird; wir nehmen uns heraus dem, was für uns die größte Wichtigkeit hat, auch ein großes Gewicht für alle Zeiten beizulegen. Daß wir hierbei leicht uns täuschen können, werden wir uns nicht verhehlen dürfen. Doch läßt sich nicht leugnen, daß in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts mächtige Bewegungen, ein bedeutender Umschwung der Dinge, deren Folgen bis auf die Gegenwart in entscheidender Wichtigkeit fortgegangen sind, unter den neuern Völkern sich ereignet haben. Wir dürfen es wohl wagen hierauf gestützt anzunehmen, daß eine neue Epoche in der Geschichte angebrochen ist. Auch hierin spielt die Umgestaltung der philosophischen Gedanken ihre Rolle. Diese allgemeine Eintheilung der Culturgeschichte wird uns zum Leitfaden dienen können, um die Perioden der Geschichte der christlichen Philosophie zu

bestimmen. Hiernach haben wir vier Abschnitte derselben anzunehmen; die christliche Philosophie zerfällt uns in ihre Geschichte unter den alten Völkern, im Mittelalter, in der neuern und in der neuesten Zeit. Es versteht sich, daß diese Abschnitte, wie sie in der Geschichte der Philosophie von einander sich absetzen, nicht ganz genau den Abschnitten entsprechen werden, welche die politische Geschichte zu machen pflegt.

Schwieriger, als diese Abschnitte festzusetzen, ist es ihren unterscheidenden Charakter zu bestimmen. Doch sollte auch dies wohl einigermaßen gelingen, soweit er aus den allgemeinen Verhältnissen sich ergiebt. Wir machen hiervon den Versuch für die besondern Perioden.

2. Als das Christenthum unter den alten Völkern auftrat, brachte es eine Spaltung unter ihnen hervor, welche in Denkweise und Sitten sich verrathen mußte und noch gegenwärtig deutlich in der Literatur und den wissenschaftlichen Bestrebungen sich erkennen läßt. In der Geschichte der christlichen Philosophie lassen wir nun bei Seite liegen, was noch nach Christi Geburt in heidnischer oder jüdischer Denkweise philosophirt wurde. Denen aber, welche im Sinn des Christenthums zu philosophiren anfingen, mußte es ohne Zweifel zunächst am Herzen liegen die Vorurtheile der alten Welt über das Verhältniß des Menschen zu Gott zu beseitigen und an ihre Stelle eine richtigere Erkenntniß desselben zu setzen. Einer spätern Zeit mochte es vorbehalten bleiben die einzelnen Forschungen über die Verhältnisse der weltlichen Dinge nach den Grundsätzen des christlichen Glaubens zurecht zu rücken; jetzt kam es vor allen Dingen darauf an gegen die religiösen Meinungen der Orientalen und der classischen Völker des Alterthums die religiösen Meinungen der Christen in ihren unterscheidenden Punkten festzustellen. Die religiöse Richtung der Meinung mußte vorherschend die philosophischen Gedanken leiten; von ihr ging die Umbildung der Lehre aus; die weltliche Richtung der Meinung konnte dabei nur eine untergeordnete Rolle spielen. Daher mußte die christliche Philosophie in ihrem ersten

Anlauf einen vorherschend theologischen Charakter an sich tragen. Daß dieser eine geraume Zeit sich erhalten mußte, lassen die Umstände abnehmen. Die heidnischen Vorurtheile waren mit dem Leben der alten Völker tief verwachsen; mit ihrem State hingen sie zusammen; noch nachdem die Mehrzahl der Bevölkerung der christlichen Religion sich zugewandt und selbst der Stat zum Christenthum sich bekannt hatte, behauptete sich in begreiflicher Weise die Vorliebe für die alte Literatur und in ihrer Pflege fanden die alten Philosophenschulen ihre Nahrung bis in das 6. Jahrhundert nach Christo hinein. Wir haben schon bemerkt, daß die alten Völker, so lange sie bestanden, ihren Ursprüngen, ihrem alten Ruhme zugewandt, in sich die alterthümliche Denkweise nähren mußten, daß in ihnen das Christenthum zwar Wurzel fassen, aber doch nicht ohne Trübung durch die nationale Denkweise des Alterthums über das Allgemeine sich verbreiten konnte. Es ist daher unter ihnen ein fortwährender Ausscheidungsproceß zu erwarten, in welchem die christliche Philosophie mit der alten Philosophie sich auseinanderzusetzen suchte, und so lange derselbe währte, mußte auch die vorherschend theologische Richtung bleiben, welche im ersten Anlaufe der christlichen Philosophie den Ansatz genommen hatte. Wir nennen diese erste Periode der christlichen Philosophie die Philosophie der Kirchenväter, weil sie ihren Hauptsitz in den Schriften der Männer hat, welche die christliche Kirche gründen halfen. Nicht sogleich mit der ersten Predigt des Christenthums beginnt der Ausscheidungsproceß der christlichen von den alterthümlichen Philosophemen. Denn das Christenthum ging von der niedrigsten Classe der Bevölkerung aus; erst als es zu den vornehmern, gebildetern Ständen vordrang, hatte es mit philosophischen Gedankengruppen zu thun. Es mochten ein Paar Menschenalter vergehn, bis es seine Grundlagen in den niedern Kreisen gelegt hatte und nun auch die Satzungen in den allgemeinen Lehrweisen des Alterthums angriff und seine Bewegungen in die Philosophie brachte.

Zur Charakteristik der patristischen Philosophie können wir

hier sogleich noch einen Punkt hinzufügen. Ihre Entwicklung aus der populären Meinung der niedern Volksschichten heraus hat oft ihren philosophischen Charakter übersehn lassen und es giebt Philosophen, welche ihr unscheinbareres Aeußere der Würde ihrer Wissenschaft für unanständig achten. Dies geht ihr wie vielen andern Ansätzen in der philosophischen Entwicklung. Auch die ersten Anfänge der griechischen Philosophie unterscheiden sich kaum von Ergebnissen der allgemeinen Meinung. Aber man schämt sich die Ursprünge der Philosophie in der gemeinen Meinung anzuerkennen und wo sie nicht in prunkenden Systemen einhergeht, wo ihre Gedanken, obwohl sonst kenntlich genug, doch die Sprache der Schule noch nicht kennen, sondern bildlich sich ausdrücken, und nicht sogleich in ununterbrochener Folge ihre Beweise entwickeln, sondern manches aus der Meinung Entnommene einmischen, da glaubt man noch keine Philosophie vor sich zu haben. Nur eine solche, nicht ganz reine Philosophie wird man bei den Kirchenvätern zu erwarten haben. Ihnen ist es nicht allein um Philosophie zu thun; sie haben den ganzen Menschen im Auge. Das ist das Vorherschen der theologischen Richtung bei ihnen, daß sie auf Eingebungen des religiösen Geistes, auf Ueberlieferung der religiösen Meinung sich berufen mitten unter ihren wissenschaftlichen Beweisen; an vielen Stellen ihrer Lehren, ihrer Ermahnungen vermißt man die einfache Darlegung des Zusammenhangs der Gedanken; noch sehr ist der religiöse mit dem philosophischen Beweise gemischt; das Geschäft des Theologen, welcher auch historische Beweise nicht verschmäht, wechselt mit dem Geschäfte des Philosophen ab. Dennoch ist auch ein philosophischer Zusammenhang bei ihnen zu finden; wenn man ihn in nächster Nähe nicht entdecken kann, so wird man im Fortgange der Entwicklung ihn aufzusuchen haben; der Zusammenhang ist locker auf der Oberfläche dargelegt, aber in der Tiefe erkennbar. Hierauf führt das Verhältniß, in welchem wir uns diese Philosophie der Kirchenväter zu ihrer Zeit zu denken haben. Denn im Streite mit der alten Philosophie, mit der

Denkweise des Morgenlandes und des Abendlandes hatte sie sich zu entwickeln. Nur allmälig konnte sie sich der falschen Vorurtheile des Alterthums entschlagen und erkennen lernen, daß Lehren, welche im Allgemeinen ausgesprochen unverfänglich schienen, doch mit den Ueberzeugungen der christlichen Gesinnung, welche im Besondern sich kund gegeben hatten, nicht in Einklang zu bringen wären. Es war ein kritisches Geschäft, in welchem diese Philosophie sich übte und erstarkte, und der Charakter patristischer Philosophie mußte vorherschend polemisch sein und bleiben, weil unter den alten Völkern fortwährend mit ihren Vorurtheilen zu kämpfen war. Daher sehen wir die Kirchenväter in der Apologie des Christenthums beschäftigt es gegen die Lehren der alten Religionen und der Philosophie zu vertheidigen; schon hatten sie aber auch ihre Gegner nicht allein außerhalb der christlichen Kirche zu suchen; unter den Christen selbst hatten sich Lehrweisen geltend gemacht, welche als Ueberbleibsel griechischer oder orientalischer Denkweise sich erkennen lassen; zahlreiche Ketzereien waren auszuscheiden; in ihren eigenen Lehren fanden die Kirchenväter ähnliche Ueberbleibsel; was in dem vorhergehenden Menschenalter noch als unverfänglich erschien, das konnte die nächste Zeit schon nicht mehr dulden. Diese erste Zeit des Christenthums ist voll von innerm Leben und regem Fortschritt; in äußern und innern Streitigkeiten muß sie sich durchkämpfen. Dazu findet sie nicht Ruhe genug alles, was sie zu Tage fördert, in einen zusammenfassenden Zusammenhang zu bringen. Die kritischen, polemischen Bestrebungen, sie ziehen das Fragmentarische in der Entwicklung nach sich. Um einzelne Lehrpunkte bewegt sich beständig der Streit mit der auszuscheidenden Denkweise. Man darf auch nicht hoffen, daß unter den alten Völkern, deren Denkweise zu sehr mit den bestrittenen Vorurtheilen verwachsen war, diese Streitigkeiten zu einer völligen Ausscheidung des Fremdartigen geführt hätten. Nur die wichtigsten Unterscheidungslehren der christlichen Philosophie sind in diesen Zeiten im Ganzen siegreich verfochten worden.

Man würde unsere Meinung falsch verstehn, wenn man hiernach erwartete in der patristischen Philosophie nur Polemik und gar keine systematische Versuche zu finden. In jeder lange dauernden Reihe von Kämpfen stellen sich noch Augenblicke der Ruhe ein; in solchen mußte man sich an die systematische Aufgabe der Philosophie erinnern. Aber alle solche Versuche wollten nicht gelingen. Man erinnerte sich in ihnen an die Systeme der alten Philosophie; weil das Vorherschen und die Einseitigkeit der theologischen Richtung doch in den lebendigen Interessen der Zeit keinen vollen Ueberblick über das Ganze der Wissenschaft gewährte, sah man sich genöthigt die Lücken durch fremdartiges Material auszufüllen; die ältern Systeme mußten es darbieten; gegen die Denkweise des Christenthums stachen diese Mittel zur Aushülfe natürlich sehr ab. Entweder blieben die trüben Mischungen, welche hieraus sich bildeten, ohne Einwirkung auf die spätere Zeit oder sie gaben nur Stoff zu neuen Streitigkeiten ab.

3. Die Bewegung, welche wir in der Philosophie der Kirchenväter zu erwarten haben, geht vom Orient zum Occident. Im Orient war das Christenthum aufgetreten und zuerst verbreitet worden; unter den Völkern des Occidents sollte es seine volle Wirksamkeit gewinnen. Daher ist die Lehrweise, in welcher es sich aussprach, anfangs viel stärker mit orientalischer Vorstellungsweise versetzt, als in den spätern Zeiten, in welchen es schon mehr dem Abendlande sich zugewandt hatte, und doch hat auch in dieser noch oft unter den Christen die orientalische Ansicht der Dinge sich vernehmen lassen. So wird es uns nicht wundern können bei den Christen zuerst eine Philosophie zu finden, welche eine fast ganz orientalische Färbung an sich trägt und bald als Ketzerei ausgestoßen werden mußte. Bei den Orientalen hat jedoch das Christenthum nie sich recht festsetzen und in fruchtbaren Ergebnissen der allgemeinen Bildung sich bewähren können. Zweige der orientalischen Literatur sind wohl auch aus dem Christenthum hervorgegangen; aber eine freie und selbständige Haltung fehlt ihnen; die griechische Literatur war ihnen eine zu mächtige

Nebenbuhlerin. In ihr haben sich auch die Philosopheme der vorzugsweise orientalischen Richtung unter den Christen ausgesprochen, so daß sie noch gegenwärtig kenntlich uns vorliegen. Von den Literaturen des classischen Alterthums stand dem Oriente näher die griechische, als die lateinische; auf jene mußte zuerst die christliche Philosophie vom Orient aus übergehn. In ihr milderte sich die orientalische Färbung allmälig durch den Einfluß des allgemeinen griechischen Geistes unter dem mächtigen Eindruck, welchen die Meisterwerke des Alterthums auszuüben nicht aufhören konnten. Die lateinische Literatur nahm in der ersten Zeit der patristischen Philosophie nur einen untergeordneten Antheil an der Fortbildung der Lehre; doch läßt sich an einzelnen energischen Aeußerungen, welche ihr angehören, wohl erkennen, daß sie nur die Zeit erwartet um ein entscheidendes Wort zu erheben. So lange nun die Ausbildung der patristischen Philosophie vorherschend bei der griechischen Kirche war, hielt sie auch vorherschend die Richtung auf die theoretischen Fragen fest gemäß dem Charakter des griechischen Geistes, obwohl es nicht verborgen bleiben konnte, daß die christliche Denkweise nicht weniger das praktische als das theoretische Leben ergreifen mußte. Es ist da mehr die Frage, wie wir Gott erkennen, als wie wir uns einleben können im Reiche Gottes. Aber dem Zuge nach dem Abendlande folgend mußte nun auch die Zeit herbeikommen, wo in der christlichen Philosophie die praktische Denkweise der lateinischen Zunge mächtig wurde. Bisher war von den lateinisch Redenden kein entscheidendes Wort in der Philosophie gesprochen worden; nur einige Abschattung hatte die Denkweise der Römer in die Philosophie der Griechen gebracht, an welche sie sich anlehnte. Dem Christenthum ist es vorbehalten gewesen den Völkerschaften, welche die lateinische Literatur ausbildeten, eine Philosophie zu geben, in welcher sie eine herschende Rolle spielten. Augustinus bezeichnet uns diesen Wendepunkt in der Geschichte; den Wiederhall seiner Gedanken hören wir noch in den neuern Zeiten, wenn auch nicht immer rein und vielen unkenntlich. Von ihm an beginnt die griechische Gedankenwelt in der Philosophie

ihren vorherschenden Einfluß zu verlieren; ihre Lehren leben fort, aber nur noch in der Erinnerung; es frägt sich weniger darum, wie wir die Wahrheit erkennen, als wie wir sie leben können, einrückend in das Gottesreich, zu dessen Bürgern wir bestimmt sind. Von da an schwindet auch die Bedeutung der griechischen Kirche; sie sondert sich mehr von der lateinischen und verliert in demselben Grade an frischem Leben. Die Nachwirkungen ihrer Lehren dauern natürlich in der lateinischen Kirche fort, doch nicht ohne durch praktische Bedenken geschwächt zu werden. Man darf nicht glauben, daß theoretische Forderungen, wie klar sie auch erkannt sein möchten, unter Hindernissen der praktischen Ausführung in der allgemeinen Meinung bei voller Stärke sich behaupten könnten. Daher sind die Hoffnungen des christlichen Glaubens auch zu keiner Zeit vom praktischen Unglauben unbestritten geblieben. Wenn die Theorie ihren Flug zum Gedanken des Zweckes erhebt, wenn sie alle Mittel sich zu Füßen legt, alle Hindernisse gering achtet, in der Praxis sehen wir uns gehemmt, gemahnt an die beschränkten Kräfte des Menschen, an die widerstrebenden Kräfte der Welt, an die Noth unseres Lebens, an die Sünde und das Elend, mit welchen wir zu kämpfen haben. Unter dem vorherschenden Einfluß der praktischen Richtung in der lateinischen Kirche erlahmten nun auch die vom Orient genährten Hoffnungen; der Gedanke an den Kampf der Welt, welchem das Alterthum kein Ende absah, erneuerte sich nun mit neuer Stärke; wenn auch die Hoffnung auf Erlösung nicht aufgegeben wurde, so rückte sie doch in weite Ferne, wärend sie früher dem religiösen Bewußtsein ganz nahe gelegen hatte. Man könnte hierin einen Fortschritt der Lehre sehen, wenn dadurch ihre Größe nur um so stärker hervorgehoben worden wäre; aber die praktischen Schwierigkeiten, welche sich ihrer Möglichkeit entgegenzustellen schienen, führten auch die Versuchung herbei das Ideal unserer religiösen Hoffnungen sich verkümmern zu lassen. In dem praktischen Leben der alten Völker waren denn doch die Vorurtheile ihrer Denkweise noch viel tiefer eingewurzelt, als in ihren Theorien. Ihre

Philosophie hat wohl den Versuch gemacht die Schranken des Dualismus zu durchbrechen, in ihrem praktischen Leben aber standen sie unerschütterlich fest; ihre Theorie konnte kosmopolitische Gedanken aufkommen lassen, ihre Praxis aber nicht den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Volksgenossen und Barbaren aufgeben. In allen Fäden ihres praktischen Lebens hingen die alten Völker mit eingewurzelten Gewohnheiten, mit Maximen und Sitten ihrer Politik zusammen; so wie die Lehren des Christenthums unter ihnen vorherschend dem praktischen Leben sich zuwandten, mußten sie sich auch trüben, wie auch die kirchliche Verfassung von ihrer Politik gestört wurde, sobald das Christenthum unter ihnen die Herrschaft gewonnen hatte. In der Praxis tritt auch das Sinnliche uns viel näher, als in der Theorie; es zu bilden, in ihm zu schaffen erscheint als unser Zweck; daher überwindet man in der Praxis nicht so leicht sinnliche Vorstellungen, wie in der Theorie. Hierauf beruht es, daß die Römer in viel geringerem Grade, als die Griechen, der Abstraction fähig waren. Wir werden uns daher auch nicht darüber wundern können, daß zugleich mit dem Vorherschen der lateinischen Literatur in der patristischen Philosophie Trübungen der Lehrweise eintraten und Ueberbleibsel der heidnischen Vorurtheile sich wieder geltend machten, welche die reinere Theorie der griechischen Kirche schon überwunden zu haben schien. Nicht schlechthin wird man hierin einen Rückschritt erblicken; denn ohne Zweifel lag es in der Aufgabe christlicher Erkenntniß die Lehren über Gott und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen stärker, als es von der vorherschend theoretischen Richtung der griechischen Kirche geschehen war, an die Praxis des wirklichen Lebens, an das Menschliche und selbst an das Sinnliche heranzuziehn. Darauf aber weisen diese Erscheinungen hin, daß auch die Fortschritte in den Lehren der Kirche nicht ungetrübt von menschlichen Schwächen geblieben sind und zwar am wenigsten unter den alten Völkern, welche von den Nachwirkungen ihrer Vergangenheit sich frei zu machen außer Stande waren.

Ein Zeichen des herannahenden Verfalls wird man doch in dieser vorherrschenden Wendung der Philosophie von der Theorie zur Praxis erkennen. Denn der Philosophie geziemt es die Theorie aufrecht und rein zu erhalten. Die Ausführung des Christenthums in der Praxis ließen nur die jugendlichen Völker hoffen, deren Fluth zu derselben Zeit in das römische Reich einbrach, als Augustinus seine lehrreiche Laufbahn schloß. Die patristische Philosophie sehen wir nun an der Schwäche untergehn, welche sie in sich trug. Die Verschiedenheit der Denkweisen, welche aus den Gegensätzen des Alterthums stammten, welche die griechische Kirche mehr der orientalischen, die lateinische mehr der occidentalischen Ansicht geneigt machte, sind in ihr nie völlig ausgeglichen worden. Sie führten zuletzt dahin, daß beide Kirchen ganz verschiedene Wege gingen; seit dem 5. Jahrhundert ergriffen die Streitigkeiten, welche die eine bewegten, die andere nur wenig; es traten alsdann auch verschiedene Lehrweisen in der einen und in der andern hervor, welche an sich von keiner großen Bedeutung, doch unter dem Gewicht der Verschiedenheit der Denkweisen im Allgemeinen und unter dem Einfluß äußerer Verhältnisse, dazu hinreichten eine völlige Scheidung zu bewirken. Die griechische Kirche verfiel alsdann in sich selbst. Philosophische Lehren in sich zu nähren war sie noch immer geneigt; aber auch immer zogen diese von den Lehren der alten griechischen Philosophie an sich; der aristotelischen oder platonischen Lehre hing man nur eine christliche Hülle um. Es ist kaum glaublich, bis zu welchem Grade hier das Heidenthum mitten im Christenthum wucherte, natürlich ohne Gedeihen, in einer abgestorbenen Formelweisheit, ohne Einfluß auf die Fortbildung der Zeiten, nur zum Beweise, wie wenig in der That unter den alten Völkern mit der Christianisirung des Stats und der öffentlichen Gebräuche gewonnen worden war. Als im 15. Jahrhundert diese griechischen Philosophen nach Italien auswanderten und durch die Mittheilung einer im Abendlande vergessenen Sprache und Literatur noch einmal Einfluß auf die neuern Völker gewannen, brachten

sie auch eine wenig verhüllte Verehrung des Heidenthums mit. Man muß sich fragen, ob es im abendländischen Reiche um vieles anders gewesen sein würde, wenn da die alten Völker ihre Herrschaft hätten behaupten können. Anders freilich und mehr dem praktischen Leben zugewendet, aber schwerlich mehr dem christlichen Geiste entsprechend. Der Verfall der patristischen Philosophie in diesem Reiche ist jäher; durch die Uebermacht der äußern Störungen werden die innern Beweggründe uns verdeckt. Das Reich unterlag den deutschen Völkerschaften, welche ohne Wissenschaft und feinere Bildung den philosophischen Gedanken die Pflege abschneiden mußten. Daher hören wir wenig von Dingen, welche unserer Geschichte angehören. Was wir aber davon doch gelegentlich zu erfahren bekommen, läßt uns auch unter günstigern Verhältnissen wenig erwarten. Noch immer hatte die Geistlichkeit die Fortsetzung gelehrter Arbeiten zu pflegen; was aber Augustinus mit kühnem Geiste angeregt hatte, wurde nicht fortgesetzt. Die Semipelagianer in Gallien nährten sinnliche, materialistische Vorstellungen von der Seele. In Italien sehen wir einen Boethius, einen Cassiodorus bemüht einen dürftigen Nachhall der alten wissenschaftlichen Lehren ins Kurze zusammenzuziehn; bei dem erstern ist auch noch philosophischer Geist rege; aber man hat ihn für einen Heiden gehalten, so wenig ist von christlicher Denkweise auf seine Philosophie übergegangen. Man sollte denken den Barbaren gegenüber würde die Geistlichkeit die gelehrte Bildung mit allem Fleiße geltend gemacht haben, als den augenscheinlichsten Vorzug, welchen die Unterjochten ihren Herrn entgegensetzen konnten; aber wir finden es anders; man sah es als unanständig für den geistlichen Stand an mit den weltlichen Wissenschaften sich zu beschäftigen. Was der Pabst Gregor der Große hierüber ausgesprochen hat, beweist uns, wie sehr das praktische Bestreben in der lateinischen Kirche der Theorie ihre Nahrung entzogen hatte. Aus alledem wird man entnehmen können, wie wenig religiöse Ueberlieferungen fruchten, wenn sie nicht von einem lebendigen Geiste in den Völkern, den Trägern der Weltgeschichte, empfangen werden.

4. Die Pflege der Cultur kam nun an die neuern Völker. Bei ihnen sollte auch eine neue Philosophie sich bilden. Sie hatten eine lange Schule durchzumachen durch die Zeiten des Mittelalters hindurch, bis sie zu ihrer Selbständigkeit kamen. Man pflegt die Philosophie des Mittelalters die scholastische Philosophie zu nennen und der Name ist passend, wenn man bei ihm an eine Schule denkt, in welcher der philosophische Geist der neuern Völker erzogen werden sollte. Lange sehen wir ihn schlummern. Wie wäre es möglich gewesen, daß ungebildete Völkerschaften, in eine neue Welt versetzt, mit ihren Händeln nach außen und im Innern zum Ueberflusse beschäftigt, in den Untersuchungen der Philosophie sogleich sich hätten zurecht finden können, welche nicht erst von Frischem zu beginnen waren, sondern als Fortsetzungen einer lange begonnenen Arbeit auftreten sollten. Eine weite Kluft liegt daher zwischen der patristischen und der scholastischen Philosophie, eine Zeit von Jahrhunderten, in welchen die Philosophie als lebendiger Gedanke verschwunden zu sein scheint. Unter den Philosophen giebt es eine Meinung, welche annimmt, daß die Philosophie unter den Menschen nie schlafe. Einige meinen, sie erhalte sich unter ihnen immer in gleicher Kraft, andere, sie sei unter ihnen in einem beständigen Wachsthum. Die Geschichte giebt dieser Meinung in beiden Gestalten keine Bestätigung. Zwischen dem 5. und dem 9. Jahrhundert finden wir unter den Christen keine philosophische Regung, welche nur einigermaßen die Vermuthung rechtfertigen könnte, daß der philosophische Gedanke noch in vollem Leben gewesen wäre, wie vorher. Was von Philosophie in diesem langen Zeitraume unter Heiden und Muhammedanern vorkommt, läßt ebenso wenig etwas Bedeutendes abnehmen. Die Menschheit freilich schläft nie; ihr Streben nach Bildung bricht sich immer neue Bahnen, wenn die alten verlassen werden müssen; aber die Bildung der Menschen wohnt nicht allein im philosophischen Gedanken. Mit andern Werken der Bildung hatten die neuern Völker im Beginn ihrer weltgeschichtlichen Laufbahn zu thun; dabei wurde nur ein schma-

ler Streifen der philosophischen Ueberlieferung erhalten; diese verkümmerte mehr und mehr, wie es geschieht, wenn nicht erfinderischer Geist sich ihr zugesellt. Als aber eine kurze Zeit der Druck der äußern Verhältnisse weniger fühlbar war und ein geistiger Aufschwung einen freiern Ueberblick verstattete, verrieth sich auch unter den neuern Völkern auf eine fast wunderbare Weise Selbständigkeit des philosophischen Urtheils und systematischer Geist. Was im 9. Jahrhundert unter den Karolingen von philosophischen Unternehmungen sich regte, hat freilich keine anhaltende Fortbildung erfahren, aber demselben Geiste gehört es an, welcher im spätern Mittelalter zu Werken von längerer Dauer führte; es war ein Pfand, welches die Fähigkeit der neuern Völker zur Fortführung der philosophischen Arbeiten verbürgte.

Wenn wir nun aus der Lage der Dinge den Charakter der Philosophie im Mittelalter uns vorläufig bestimmen sollen, so werden wir nicht anders erwarten können, als daß in ihr zunächst dieselbe Richtung der Forschung blieb, welche vorher die patristische Philosophie eingeschlagen hatte. Die Keime der Bildung empfingen die neuern Völker hauptsächlich durch die christliche Kirche. In den Händen der Geistlichkeit befanden sich die Wissenschaften; in ihren Schulen wurden alle unterrichtet, welche die von der früheren Zeit überlieferten Mittel der Forschung sich aneignen wollten; die scholastische Philosophie mußte zuerst eine vorherschend theologische Richtung annehmen. So blieb es auch durch alle Zeiten des Mittelalters hindurch. Nur von dem Geiste der neuern Völker konnte man erwarten, daß die Philosophie eine Erfrischung erfahren würde; aber in dem Gange, welchen sie zuerst eingeschlagen hatte, mußte sie verharren, so lange die philosophische Schulerziehung der neuern Völker dauerte.

Doch hatte das Christenthum zu den neuern Völkern eine andere Stellung, als zu den alten, und daher mußte auch die Philosophie, welche in ihrem Gefolge war, bei jenen eine andere Gestalt annehmen. Bei den alten Völkern mußte christliche Denkweise sich Bahn brechen im Streite mit ausgebildeten philosophi-

schen Lehrsystemen; ein solcher Streit würde bei den neuern Völkern, die noch keine Philosophie kannten, völlig überflüssig gewesen sein. Was bei diesen zu bestreiten war, lag in ihren Sitten, welche roh, an allgemeine Ordnung wenig gewöhnt, im Kriege, in der Wanderung, im Wechsel des Besitzstandes verwildert waren. Sitten werden leichter durch Gesetz und ordnende Einrichtungen, als durch Lehren gebessert. Die Institutionen der Kirche wurden zu diesem Zwecke angespannt. Man weiß, welche strenge Zuchtmeisterin die Kirche im Mittelalter war; sie schonte die Könige nicht; sie bildete die Hierarchie aus. Daß sie immer Maß gehalten hätte, wer würde das von menschlichen Mitteln erwarten? Aber nur undankbare Zeiten haben die Wohlthaten einer solchen Zucht vergessen können. Sie war nothwendig und die Hierarchie mit allen ihren traurigen Folgen, welche wir jetzt noch beklagen mögen, sie war dennoch ein natürliches Gewächs aus den Verhältnissen des Mittelalters heraus. Mitten unter ihrem Aufstreben blühten denn auch die Wissenschaften des Mittelalters auf. Auch das hat nur die Leidenschaft des Streites gegen das hierarchische Wesen übersehen können, daß die Hierarchie nicht in der Reife ihrer Zeit, sondern nur als sie sich überlebt hatte, die Fortschritte der Wissenschaft anfocht. Mit der Fülle ihrer Macht sehen wir auch den höchsten Flor der mittelalterlichen Wissenschaft und Kunst sich entfalten. Nicht in der Schule des Palastes, einer zwar wohlthätigen, aber nur vorübergehenden Erscheinung, sondern in den Dom- und Klosterschulen sind die Lehren der Wissenschaft im Mittelalter überliefert und fortgebildet worden; aus ihnen haben die Universitäten unter Begünstigungen der Päbste, unter der Pflege der Geistlichkeit sich gebildet; von da sind die Anfänge fast alles Lichtes gekommen, welches uns zu größeren Unternehmungen befähigt hat. Diese Bahn war auch sicher genug der geistlichen Macht gewiesen. Sie gründete sich auf die Ueberlegenheit in Kenntnissen, in einem überschauenden, allgemeinen Blick, welcher das Ganze der christlichen Bildung umfaßte und über den Parteiungen und den zerrüttenden Ein-

zelinteressen stand. Man kann nicht anders, als sagen, daß die Hierarchie im Mittelalter das Ganze der Christenheit, welches beständig auseinanderzufallen drohte, zu vertreten hatte. Es sind später andere Zeiten gekommen. In ihnen haben Fürsten und Völker die Wissenschaften zu pflegen begonnen; aber im Mittelalter, wenn etwas der Art unternommen wurde, bot immer nur die Geistlichkeit dazu das Mittel dar. Es sind auch später die Zeiten gekommen, wo die Hierarchie nicht mehr mit der Wissenschaft ging, ihr vielmehr Zügel und Zaum anlegen zu müssen glaubte; da hat die Wissenschaft ihrer Zucht sich entziehen müssen um ihre Freiheit zu wahren. Aber man darf die Zeiten nicht verwechseln. Aeußere Institutionen haben einen wechselnden Charakter; in der Zeit ihrer Blüthe fördern sie, wenn sie sich überlebt haben, stören sie die Fortschritte der Bildung. So ist die scholastische Philosophie von der Blüthe der Hierarchie getragen worden und mit dem Verfall derselben zu Grabe gegangen.

Wir werden nur wenig hinzuzusetzen haben um hieraus ihren Charakter zu entnehmen. Praktische Institutionen müssen eine feste Gestaltung suchen; in bestimmten Satzungen finden sie ihren Halt; die Gliederung eines organischen Systemes ist ihnen nothwendig. Daher sehen wir auch, wie die Hierarchie alsbald ihren Organisationen des Kirchenrechts ordnende Sammlungen der kanonischen Rechtsregeln zur Seite stellte. In derselben Weise hat sich die scholastische Philosophie gebildet; sie strebte nach System und suchte die fragmentarischen Entwicklungen der patristischen Philosophie zu einem Ganzen abzuschließen. Hierin unterscheidet sie sich von dieser. In der Blüthezeit der Scholastik mußte dieses systematische Bestreben natürlich am deutlichsten sich zeigen. Da traten die Summen der Theologie hervor, die großen Lehrgebäude eines Albert des Großen, eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus und das kritische Bestreben, welches keiner Philosophie ganz fremd bleiben kann, trat in dieser Zeit nur als ein nothwendiges Mittel zum Zweck auf. In diesen systematischen Gang war auch von Anfang an die scholastische Philosophie

geleitet worden. In ihm verkündete sich zuerst die Frische des wissenschaftlichen Geistes, welcher den neuern Völkern beiwohnte. Das systematische Bestreben ist ja in der Philosophie das natürlichste und erste; welche kritische Bedenken hätte man hegen sollen ihm zu folgen in einer Zeit, in welcher keine widerstreitenden Lehrweisen bei den neuern Völkern zu besorgen waren? Ueber die Formeln der orthodoxen Lehrweise hatte man sich schon vereinigt; die streitigen Punkte waren in der Ueberlieferung verdeckt worden; je mehr im Verfall der patristischen Gelehrsamkeit alles in das Kurze gezogen worden war, um so leichter war es nun auch einen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen. Es war aber doch noch ein wissenschaftlicher Zusammenhang herzustellen, wenn man das Dogma begreifen wollte, und zwei Autoritäten der alten Ueberlieferung waren zu vereinigen oder in das rechte Verhältniß zu bringen, die theologische und die philosophische. Das war die Aufgabe, welche die junge Philosophie der neuern Völker alsbald mit frischem Muthe in Angriff nahm. Die Ergebnisse der frühern Untersuchungen waren ihr überliefert worden; sie suchte dieselben in die Form eines systematischen Zusammenhangs zu bringen. Daher wurde in der scholastischen Philosophie auf die Form des Schließens, auf die formale Behandlung der Begriffe zur Herstellung eines Systems der Begriffe das größte Gewicht gelegt. Nicht selten hat man über den übertriebenen, leeren Formalismus in ihr geklagt und nicht ganz ohne Grund sind diese Klagen, nur werden sie auch übertrieben, wenn man meint, daß dabei aller Inhalt der Lehren schon voraus festgestellt gewesen wäre und das freie Nachdenken der Philosophen keinen Spielraum gehabt hätte. In solchen Klagen übersieht man die Macht der Form über die Materie. Sie mußte im Mittelalter auf das höchste geschätzt werden, weil es einen ihm chaotisch überlieferten Stoff durch die Macht seines muthigen Geistes zu überwinden hatte. Andern Zeiten war es gegeben neue Stoffe herbeizuziehen, eine Mannigfaltigkeit der Erfahrungen zu sammeln und zu bearbeiten, den neuern Völkern kam

es aber zuerst darauf an die gegebenen Stoffe der alten Bildung in ihren dürftigen Ueberlieferungen sich anzueignen, die Trümmer der alten Welt zu erobern und nach ihren Bedürfnissen zu ordnen. Es war nicht zu besorgen, daß sie hierüber ihre Freiheit im Denken einbüßen würden; sie mußten sie üben, indem sie ihre Autoritäten ihrer Denkweise, ihren neuen Lebensbedürfnissen anpaßten, das, was ihrem Glauben geboten war, zum Wissen zu entwickeln suchten. Wenn das System hergestellt werden sollte, so waren gar viele Lücken zu füllen, gar viele streitende Autoritäten zu vereinigen; ohne neue Erfindungen konnte man hiermit nicht zu Stande kommen. Die Systeme der Scholastiker sind in der That originell genug gewesen, um für jeden, welcher sie kennt, den Verdacht abzuwehren, daß nur Nachbeter des Aristoteles oder des Augustinus sie entworfen hätten.

In der kirchlichen Zucht ist aber durch das ganze Mittelalter die Philosophie geblieben. Unter der Leitung der Hierarchie hat sie fortwährend ihre theologische Richtung behauptet. Die Einseitigkeit dieser Richtung kann nicht bestritten werden. Die Hierarchie vertrat im Mittelalter, wie schon bemerkt, die Einheit der neuern Völker, d. h. unter eine allgemeine Einheit hielt sie das zusammen, was noch immer in Sonderinteressen der Provinz, der Stadt, der Familie zu zerfallen drohte, da die neuern Völker noch nicht weder in ihrer nationalen Eigenthümlichkeit sich begriffen, noch so in einander sich eingearbeitet hatten, daß die Gemeinschaftlichkeit ihrer Bestrebungen ihnen von selbst deutlich geworden wäre. Unter der hierarchischen Obmacht aber mußte der Gegensatz zwischen den weltlichen und geistlichen Bestrebungen stark hervortreten. Das Mittelalter hat die einen und die andern zwei Ständen übergeben, welche in Leben und Verfassung von einander geschieden waren. Der geistliche Stand verkehrte in der lateinischen Sprache durch alle Länder; der weltliche Stand pflegte die Mundarten des Volkes. Die Arten der Bildung, welche jener oder diesen zufielen, mußten auch unter den verschiedenen Ständen sich theilen. Die Wissenschaft wurde fast aus-

schließlich in der lateinischen Sprache vorgetragen; sie gehörte dem geistlichen Stande; was von der Dichtkunst eine lebendige Fortbildung erfuhr, fiel den Laien zu. Nicht in allen Zeiten des Mittelalters ist freilich diese Trennung der Stände und ihrer Geschäfte gleich stark gewesen; denn auch die Hierarchie mußte sich erst zur Fülle ihrer Macht emporarbeiten; aber das Streben im Mittelalter geht auf eine solche Trennung hin, und als die Hierarchie ihren Höhepunkt erreicht hatte, galt sie als Regel. Bei einer solchen systematischen Absonderung der Stände, ihrer Geschäfte, ihrer Lebensordnungen und Bildungsweisen konnte die Verschmelzung der Elemente, aus welchen das Leben der Völker hervorgeht, ihr harmonisches Ineinandergreifen nur in einem sehr geringen Grade erreicht werden. Im Leben des Mittelalters ist ein beständiger Kampf, ein Kampf der Stände, des geistlichen und des weltlichen Standes; in ihm konnten beide doch nur einen Theil der Bildung ihrer Zeit sich aneignen. Nicht in der Wissenschaft wurde dieser Kampf geführt, aber sie konnte von ihm nicht unberührt bleiben. Die Wissenschaft gehörte ausschließlich dem Clerus und in ihr mußte daher unter den Parteiungen der Zeit das geistliche Leben verherlicht und vor dem weltlichen Leben erhoben werden. Man kann sich wohl denken, daß dabei allen weltlichen Bildungsmitteln nicht die billigste Abschätzung zu Theil wurde. Eine dieser einseitigen Richtung entsprechende Philosophie haben wir in den Lehren der Scholastiker zu erwarten.

Nicht allein die Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Lebenselemente, sondern auch die ganze Haltung der Untersuchung mußte hierdurch bestimmt werden. Mit den Fragen der Theologie, mit den für den geistlichen Stand nothwendigen Kenntnissen beschäftigt, konnten die Systeme der Scholastiker nur einen sehr esoterischen Charakter annehmen. Doch muß man nicht meinen, daß alles, was damals esoterisch, noch gegenwärtig es ist; vieles davon ist gegenwärtig alltägliche Meinung geworden. Denn die scholastische Philosophie ist nicht bei müßiger Speculation stehn geblieben; ihre Grundsätze hat sie den Lebensregeln des Volkes

einzuprägen gewußt. Aber zunächst kam es ihr doch auf eine Lehre für die Kleriker an, welche in spitzfindige Untersuchungen über Gott, sein Verhältniß zur Welt und in die Geheimnisse der Heilsordnung sich vergrub. Diese Lehre wurde mit allen den feinen Kunstgriffen vorgetragen, in welche besondere, auf Ueberlieferung und Praxis sich stützende Zweige der Wissenschaft sich einzuspinnen pflegen; den gemeinverständlichen Voraussetzungen der unmittelbaren Anschauung liegt sie fern; in allen ihren Entwicklungen beruht sie auf einer gelehrten Kenntniß. Der starke Gegensatz, welcher im Mittelalter die Gelehrsamkeit des Klerus von den weltlichen Künsten scheidet, hat es hervorbringen müssen, daß seiner Dichtkunst die Reife des wissenschaftlichen Nachdenkens fehlt, seiner wissenschaftlichen Darstellung die sinnliche Anschaulichkeit sich entzieht. Die Dichtkunst des Mittelalters ist dadurch phantastisch geworden, seiner Wissenschaft fehlt es an Geschmack, an Phantasie, an künstlerischer Gestaltung und Abrundung der Form. Dies sind die Folgen der Absonderung der Stände, welche mit einander in Streit standen. Eine sehr abstracte, von der Anschauung des vollen Lebens, von der täglichen Erfahrung abgewandte Haltung der Untersuchungen mußte sich hieraus für die Philosophie ergeben. Damit im Zusammenhang steht die Vernachlässigung der Sprache. Die Barbarei, die Verwilderung des lateinischen Ausdrucks bei den Scholastikern ist allgemein verschrien, ein Gegenstand gerechter Klagen, ein beliebtes Thema für den Spott der spätern Sprachkünstler, welche ihre Sünden gegen die Grammatik, gegen die Reinheit des classischen Lateins, ihren Mangel an rhetorischer Kunst ihnen nicht vergeben konnten. Diese Fehler nehmen nicht ab, sondern wachsen mit dem Alter der Scholastik. Wenn anfangs noch einige Ueberbleibsel alter, guter Gewohnheiten, einiges Bestreben den Alten nachzueifern sich erhalten hatten, später verschwand dies ganz; man hatte in eine verwickelte Schulterminologie sich hineingearbeitet, man ließ in den Gewohnheiten ihres lässigen Gebrauchs sich gehen. So lange diese Schule herschte, war an keine Besserung zu denken; es be-

durfte einer völligen Reform eines gänzlichen Abspringens von den gebahnten Wegen, wenn der Geschmack an der classischen, an der regelrechten Ausdrucksweise sich wiederherstellen sollte. Doch sind diese Fehler der scholastischen Darstellungsweise den Verhältnissen der Zeit entsprechend. Eine todte Sprache hatte in der Ueberlieferung der Wissenschaft sich erhalten; sie sollte gebraucht werden zur Darstellung von Systemen, welche doch gar manches Neue von Begriffen und Wendungen der Gedanken erzeugt hatten; aus dem Vorrath der alten Sprachen boten sich dazu die Ausdrücke nicht dar; nur der Uebung der Schule waren sie zu entnehmen. Die Entwicklung der neuern Sprachen ging dieser zur Seite; daß sie nicht auch einigen Einfluß hätte gewinnen sollen, wäre gegen den Zusammenhang der Dinge gewesen; ihr Einfluß konnte aber nur zu verworrenen Misgestaltungen führen; hätte es den Scholastikern weniger an Geschmack, an künstlerischem Sinn gefehlt, so würden sie auf Milderung dieser Uebelstände gesonnen haben; aber bei der Weise ihrer einseitigen Bildung mußte ihre wissenschaftliche Darstellung immer mehr verwildern. Wer von einem gebildeten Geschmack, von einer phantasiereichen, beweglichen Entwicklung der Gedanken zu den Lehren der Philosophie herangezogen werden will, wird in den Systemen der Scholastiker seine Rechnung nicht finden.

Wenden wir uns von der Form zum Gehalt der scholastischen Systeme, so müssen wir uns davor hüten über der Masse der metaphysischen Fragen, mit welchen ihre Theologie sich beschäftigen mußte, ihre praktischen Gesichtspunkte zu übersehn. Diese sind in ihnen als vorherschend anzusehn. Freilich die Praxis, welche sie empfehlen, könnte den Praktikern unserer Zeit sehr unpraktisch scheinen, denn verschiedene Zeiten verfolgen verschiedene praktische Zwecke. Es ist das Geheimniß der Heilsordnung, welches die Scholastiker enthüllen möchten; daß sie dabei unser gegenwärtiges Leben in Frage ziehen müssen, daß sie für dasselbe eine Sittenlehre geben wollen, kann nicht verkannt werden. Diese Sittenlehre wird jedoch beherscht von dem Gegensatz zwischen dem

geistlichen und dem weltlichen Leben. Das letztere konnte man nicht ganz verwerfen; wenn man zuweilen nahe genug an die gänzliche Misachtung desselben anstreifte, so kann dies nur als eine Verirrung zur orientalischen Denkweise angesehn werden; aber daß es nur einen untergeordneten Werth, nur den Werth eines Mittels hätte, wärend das geistliche Leben den Zweck, wenn nicht zu ergreifen, doch zu berühren und sich zu vergegenwärtigen wüßte, das lag in der Denkweise der mittelalterlichen Philosophie. Sie stand fest in der christlichen Meinung, daß die ewige Seligkeit unser Zweck sei und die Heilswahrheiten des Christenthums den Weg zu ihr zu zeigen hätten; die weltlichen oder sittlichen Tugenden sollten den Weg bahnen, aber die theologischen Tugenden sollten das sittliche Leben vollenden; das geistliche Leben, das Leben des Klerikers, welcher diese Tugenden zu pflegen sich geweiht hätte, mußte den Vorrang vor der Uebung der weltlichen Tugenden behaupten. Von dieser ethischen Ansicht wurde die ganze Weltansicht der Scholastiker bestimmt und daß es auf eine solche praktische Wissenschaft von ihnen abgesehn war, haben sie auch immer deutlicher sich zum Bewußtsein gebracht. Anfangs konnte die theologische Wissenschaft wohl meinen, sie habe es unmittelbar mit der Erkenntniß Gottes zu thun; sie konnte sich für eine theoretische Wissenschaft halten; aber in ihrer Selbsterkenntniß fortschreitend mußte sie gewahr werden, daß sie nur die Mittel zur Erkenntniß oder zum Genuß Gottes in unserm Leben vorzubereiten hätte und also eine praktische Wissenschaft wäre. Dabei mußten denn freilich auch die Verhältnisse unseres Handelns zur Welt in Ueberlegung genommen werden, metaphysische und physische Lehren mußten sich herzudrängen; aber der ethische Gesichtspunkt blieb doch der vorherschende. Für ihn konnte es auch zu genügen scheinen, die Welt nur im Allgemeinen sich zu betrachten ohne eben tiefer in die Besonderheiten der natürlichen Dinge einzugehn. Daher haben die Scholastiker den metaphysischen Fragen einen größern Fleiß gewidmet als den physischen. Um in diesen etwas Tüchtiges zu leisten würde es nöthig gewe-

sen sein mehr der sinnlichen Anschauung der Erscheinungen zu folgen und die Mittel der weltlichen Erfahrung zu Hülfe zu rufen, als es mit der allgemeinen Richtung der mittelalterlichen Wissenschaft verträglich war. Man hat in neuern Zeiten gern die Spuren der Naturforschung hervorgesucht, welche in den Werken der Scholastiker nicht ganz fehlen, aber es sind doch nur sparsame Spuren, welche ihren Fleiß auch in diesem Gebiete bezeugen.

5. Zu den Verhältnissen, durch welche der Charakter der scholastischen Philosophie bestimmt wurde, gehört auch die wissenschaftliche Ueberlieferung, welche ihr zur Grundlage diente. Sie greift in ihre Form und in ihren Gehalt ein. Sie war von doppelter Art, eine theologische und eine philosophische. Die theologische Ueberlieferung der kirchlichen Dogmen hatte natürlich das höchste, ein unerschütterliches Ansehn für sie, das Ansehn eines heiligen Gesetzes. Ein nicht viel geringeres Ansehn behauptete aber auch die philosophische Ueberlieferung. Es konnte nicht anders sein, die neuern, wissenschaftlich noch ungebildeten Völker mußten die ihnen in Erbschaft zugefallene Wissenschaft des Alterthums, welche sie fortbilden sollten, anfangs mit kindlichem Vertrauen annehmen. Ein Vorbehalt beim Antritt der Erbschaft wäre nicht denkbar gewesen. Die Sätze der aristotelischen Logik, die Unterscheidungen der alten Physik und Metaphysik standen ihnen als Mittel für ihre Verständigung fest. Die theologische und die philosophische Ueberlieferung waren aber schon in den letzten Zeiten der patristischen Philosophie auseinandergetreten; unter dem systematischen Bestreben der Scholastiker mußte man darauf ausgehn sie zu einem Körper der Wissenschaft zu vereinigen. Sehr bald hörte man die Sätze, die Theologie ist die wahre Philosophie, die wahre Philosophie ist die Theologie; ein Widerspruch zwischen beiden ist nicht zu dulden; die Wahrheit beider läßt sich nur dadurch erweisen, daß die Uebereinstimmung ihrer Lehren erkannt wird. In den ersten Zeiten der aufstrebenden Forschung läßt sich wohl die Trennung beider Ueber-

lieferungen noch erkennen; wo aber die scholastischen Systeme zu ihrer Höhe sich erhoben hatten, da flossen Philosophie und Theologie in einander; in gleicher Weise mußten sie dazu dienen den Weg zum Heile zu weisen. Doch bei allem Streben sie mit einander zu verbinden, mußte sich noch eine Verschiedenheit ihrer Natur behauptet haben; denn gegen das Ende des Mittelalters sehen wir sie wieder auseinandertreten und die philosophische Facultät trennte sich von der theologischen; wenn sie auch dieser als der höhern sich unterordnete, so behauptete sie doch das Recht ihre Forschungen nach ihren eigenen Grundsätzen zu betreiben. Wir werden hieraus abnehmen müssen, daß eine völlige Einstimmigkeit der theologischen und der philosophischen Forschung nicht erreicht worden war. Nach der Denkweise des Mittelalters wäre dies nicht möglich gewesen. Denn aus zwei verschiedenen Quellen zogen beide ihre Erkenntnisse und diese Quellen wurden im Mittelalter in sehr verschiedenem Lichte betrachtet. Die Philosophie berief sich auf die Grundsätze und Beweise der Vernunft und der Natur, auf das natürliche Licht, wie man sagte, die Theologie auf die Offenbarungen Gottes im Gemüthe des Menschen, im heiligen Geiste, in der heiligen Schrift, der Kirche; man betrachtete diese Offenbarungen als übernatürliche. Es war nun nicht die Absicht, wie man den Scholastikern vorgeworfen hat, die Ueberlieferungen der Philosophie nach dem theologischen Dogma oder dieses nach jenen zu modeln; aber sie wollten erkennen, daß kein Widerspruch zwischen ihnen sich fände, daß vielmehr beide mit einander in Uebereinstimmung ständen. Aber auch das stand ihnen fest, daß die geistliche Wissenschaft der Theologie einen höhern Rang vor der weltlichen Wissenschaft der Philosophie behaupte und die übernatürliche Offenbarung uns nöthig sei um die Mängel unserer natürlichen Erkenntniß zu ergänzen. Die Ueberlieferungen der Philosophie, welche sie hatten, schienen ihnen nun nicht von Wahrheit entblößt, aber sie bezeichneten ihnen nur ein geringeres Maß der Wahrheit; sie sollten ihnen nur dazu dienen das Maß der Einsicht abzugeben, zu welchem der Mensch aus

natürlichen Kräften es bringen könnte um daran den Beweis anzuknüpfen, daß es nicht hinreiche dem Streben unserer Vernunft nach dem Schauen Gottes und der ewigen Seligkeit genug zu thun und daß wir deswegen der übernatürlichen Offenbarung vertrauen müßten. Die alten Philosophen verehrten sie alsdann wohl als die Männer, welche das Aeußerste in der natürlichen Erkenntniß erreicht hätten, aber damit war nicht gesagt, daß die dem Menschen mögliche Wahrheit von ihnen erschöpft worden wäre, vielmehr behauptete sich darin der Vorzug der Theologie vor der Philosophie, daß in jener den Menschen noch andere durch die Offenbarung eingegossene Erkenntnisse zugeführt würden und diese suchten die Scholastiker zum Aufbau ihrer neuen Systeme zu benutzen. So diente ihnen die alte Philosophie zugleich zu einem Hülfsmittel und zu einer Folie für die Verherlichung der Theologie. Dies ist die Lehre der Scholastiker, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei; sie unternahmen sie zum Dienst der Theologie zu gebrauchen. Es lag hierin eine Täuschung. Man beurtheilte die Philosophie nach dem Maßstabe dessen, was von den Leistungen der alten Philosophie dem Mittelalter zugekommen und verständlich war. Man beachtete auch nicht, daß die Offenbarungen des heiligen Geistes, die Erregungen des religiösen Gemüths doch nur durch natürliches Nachdenken und in den philosophischen Ueberlegungen der Kirchenväter verständlich geworden waren. Wenn es richtig ist, daß die Philosophie der Ergänzungen für die Erkenntniß der Wahrheit bedarf, so hätte man auch bedenken können, daß solche Ergänzungen uns nicht allein in den religiösen Erfahrungen und in der heiligen Geschichte zugehn, sondern daß der tägliche Verkehr mit den Dingen der Welt, daß die fortschreitende Erfahrung sie bringt und daß Gottes Offenbarungen auch in der Natur zu finden sind. Aber diese Seite der Forschung liegt nach der weltlichen Richtung der Wissenschaft zu und wurde vom Mittelalter vernachlässigt nach der ganzen Lage seiner Bildung. Die Täuschung der Scholastiker über das Verhältniß der philosophischen zur theolo-

gischen Ueberlieferung fließt daher auch aus seiner allgemeinen Richtung.

Beide Arten der Ueberlieferung standen aber auch nicht in Uebereinstimmung mit einander. Wenn man auch nur beim Ueberlieferten hätte stehn bleiben wollen, so hätte doch das Nebeneinanderbestehn beider zur Vergleichung führen müssen. Und stehen zu bleiben bei der nackten Ueberlieferung, das war auch keinesweges der Sinn jener jugendlich aufstrebenden Zeiten. Man konnte in Ehrfurcht aufblicken zu der Weisheit seiner Lehrer und doch weitere Erleuchtung hoffen. Noch immer flossen jene beiden Quellen der Erkenntniß, das natürliche Licht und die Offenbarung; man dachte nicht daran ihren ergiebigen Strom sich abschneiden zu wollen. Die Ueberlieferung sollte nicht zur Beschränkung, sondern zur Grundlage für die Forschung dienen. Die Beweise der Vernunft für die Offenbarung suchte man auf; die kirchliche Theologie des Mittelalters hätte es sich auch nicht nehmen lassen, daß noch immer der heilige Geist in ihr walte, die Forschung der Theologen erleuchte und die Substanz des Glaubens in neue Formen umbilden lasse. Das System der Theologie war nicht abgeschlossen; zu seiner Ausbildung sollte auch die Vernunft fortwährend neue Dienste leisten. Aber die Grundlagen der Ueberlieferung glaubte man dabei festhalten zu können. Daß nun beide Ueberlieferungen in sehr verschiedener Weise sich ausdrückten, lag vor. Das Geschäft der Auslegung mußte es unternehmen ihre verschiedenen Lehrweisen unter einander zu stimmen. Auf dem Wege einer geschichtlich-sprachlichen Erklärung konnte es aber im Mittelalter nicht gelingen. Wir haben erwähnt, daß die Sprachkenntniß bei den Scholastikern nur in immer tiefern Verfall kam; das Griechische, anfangs kümmerlich hie und da bekannt, kam ihnen allmälig ganz abhanden. Das geschichtliche Verständniß entlegener Zeiten war nicht ihre Sache. Nur an den philosophischen Gehalt der Ueberlieferung konnte man sich halten; mehr auf ein Errathen des Sinnes, als auf ein methodisches Verfahren mußte man in der Auslegung ausgehn.

Zahlreiche Misgriffe konnten nicht ausbleiben und es ist noch immer zu verwundern, daß unter diesen Umständen die Lehren eines Plato, eines Aristoteles so gut herausgefunden wurden, wie es geschah. Es leitete aber hierin die Scholastiker das systematische Bestreben, welches sie belebte. Begreiflich ist es, welche fast unübersehliche Verwicklungen aus diesem Geschäfte entsprangen, welchem sie sich nicht entziehen konnten und zu welchem ihnen fast alle Hülfsmittel fehlten. Ihre spitzfindigen Unterscheidungen sind ihnen zum großen Theile hervorgegangen aus dem Bemühn die Lehren der Kirche so zu fassen, daß sie mit den Lehren des Plato oder des Aristoteles, mit den Grundsätzen der durch keine Offenbarung erleuchteten Vernunft in Einklang ständen.

6. Wir haben bisher die Ueberlieferungen der Philosophie, welche das Mittelalter benutzte, nur im Allgemeinen, wie einen bleibenden Bestand betrachtet. Sie waren aber nicht so auf einmal gegeben. Diese Zeit war nicht träge in der Forschung, gern ergriff sie die Hülfsmittel, welche ihr für ihre Verständigung erreichbar waren. Diese, beschränkt, wie sie waren, mehrten sich doch allmälig; zu den alten Ueberlieferungen kamen neue. Die Verwicklungen für die Untersuchung wurden hierdurch nur vermehrt; denn da die Ueberlieferungen nicht mit einander stimmten, jede aber das Ansehn des Alterthums für sich hatte, mußten neue Zweifel sich erheben. Das Alterthum kannte man wohl im Allgemeinen, aber die verschiedenen Grade seiner wissenschaftlichen Entwicklung konnte man nicht unterscheiden, nicht beurtheilen. Die Lehren der verschiedenen Philosophen hielten sich das Gleichgewicht; wenn unleugbare Abweichungen in der Meinung vorlagen, so sah man sich in Verlegenheit. Man mußte selbst entscheiden. Es wird hieraus hervorgehn, wie auch für die Beurtheilung der eigenen Gedanken der Scholastiker es von großer Wichtigkeit ist die verschiedenen Zeiten in Beziehung auf die ihnen vorliegende Ueberlieferung zu unterscheiden.

Wenn man das Mittelalter vom 5. bis in das 15. Jahrhundert rechnet, so bildet das einen großen Zeitraum. In der

Geschichte der wissenschaftlichen Literatur schwindet seine Länge schon etwas zusammen, wenn wir den Nachwuchs der alten Literatur bis in das 6. Jahrhundert hinein sich fortsetzen sehen. Im 7. Jahrhundert aber beginnen auch die neuern Völker in der Wissenschaft thätig zu werden; nur noch nicht in der Philosophie. Das 7. und 8. Jahrhundert haben doch nur einen mehr und mehr absterbenden Nachhall der alten Philosophie bei ihnen gesehn. Erst im 9. Jahrhundert zeigen sich bei ihnen Spuren eines regen philosophischen Geistes. Es war dies unter den Karolingen, wie schon bemerkt. Der Charakter der Philosophie, welche zu dieser Zeit auftrat, ist schon ganz in der Weise der Scholastik. Aber die Ausbildung der philosophischen Systeme sollte von jetzt an noch nicht ohne Unterbrechung fortgeführt werden. Das karolingische Reich und so auch seine Philosophie trägt etwas Isolirtes an sich. Für das spätere Mittelalter hat es etwas Sagenhaftes; eine deutliche Erinnerung hat es nicht zurückgelassen. Noch halb in der Nachahmung des alten weströmischen Reiches hat es sich gebildet. Ebenso ist seine Philosophie zum größten Theil nur eine Erinnerung an die Lehren der patristischen Philosophie, zwar in einer neuen systematischen Form, aber zum Theil in phantastischer Verknüpfung, zum Theil nur in fast unwillkürlicher Zusammenziehung der Ueberlieferung. Eine selbständig gestaltende Kraft, welche fortgesetzte Entwicklung in der eingeschlagenen Bahn erwarten ließe, zeigt sich in diesen Producten der Scholastik noch nicht. So sind auch die Werke der karolingischen Zeit bald zu Grunde gegangen. Und nun erst kam im 10. Jahrhundert die rechte Dunkelheit des Mittelalters, in welcher die Kenntniß der griechischen Sprache fast ganz verloren ging, die Gelehrsamkeit auf die schmalste Grundlage sich zurückzog, von der Philosophie nichts sich regte. Erst im 11. Jahrhundert begann die Forschung wieder sich zu beleben, zugleich mit dem Gedanken an die Hierarchie, welche jetzt ihren Grund legte, und von da an finden wir ein unausgesetzt fortschreitendes Bemühn das System der Scholastik auszubilden. So zieht sich der

Zeitraum, in welchem die scholastische Philosophie ihr eigentliches Leben hatte, auf wenige Jahrhunderte zusammen. Von dem Ende des 11. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hat sie ihre Jugend, ihre Blüthe, ihren Verfall erlebt.

Ein kurzer Ueberblick möge uns zeigen, welche Verschiedenheiten der philosophischen Ueberlieferung hierbei eingriffen. In dem ganzen Mittelalter hat sich, wie gesagt, die Ueberlieferung der patristischen Philosophie erhalten, doch nicht ohne Veränderungen. In der karolingischen Zeit war die Lehre der griechischen Kirche noch in ziemlich frischer Erinnerung; doch ließ sich schon erkennen, daß die Lehre der lateinischen Kirche, besonders des Augustinus, das Uebergewicht gewinnen würde. Seit dem 10. Jahrhundert waren aber die Lehren der griechischen Kirche nur noch in einer schwachen Erinnerung, und was von ihnen im Gedächtniß blieb, wie der Mysticismus des Dionysius Areopagita, gehörte nicht zu den reinsten Formen ihrer Entwicklung; die Augustinische Lehrweise dagegen behauptete sich in vollster Ueberlieferung, wenn sie auch durch die systematische Gestaltung der Scholastik Umdeutungen sich gefallen lassen mußte. In diesen spätern Zeiten des Mittelalters traf aber der Wandel der Ueberlieferung besonders die Kenntniß der vorchristlichen Philosopheme. Aus der alten Literatur hatte sich eine kurz zusammengezogene Kenntniß der aristotelischen und platonischen Philosophie erhalten. Schon in den letzten Zeiten der patristischen Philosophie hatte sich die Meinung festgesetzt, daß Aristoteles und Plato alles Wissenswerthe in der alten Philosophie umfaßt hätten. Dieses übertrug sich auf das Mittelalter mit wachsendem Ansehn. Von den übrigen Philosophen führte man nur einzelne Aussprüche oder Dogmen wie einen Schmuck der Gelehrsamkeit mit sich fort. In den letzten Zeiten der patristischen Philosophie war auch die Meinung herschend geworden, daß Aristoteles zwar seine Vorzüge habe vor dem Plato in der Physik und in der Logik, daß aber dieser in der Metaphysik, in der Erforschung der göttlichen Dinge bei weitem jenen übertreffe. Auch diese Meinung beherschte die ersten

Zeiten des Mittelalters. Bei dem Uebergewichte der theologischen Richtung mußte nun die platonische Philosophie in einem viel größern Ansehn stehn als die aristotelische. In der karolingischen Zeit ist dies unbestreitbar. Auch in der Zeit der ersten Entwicklung der scholastischen Systeme unter der wachsenden Macht der Hierarchie ist es so geblieben. Man trieb die aristotelische Logik, deren kurze Auszüge man hatte, mit Eifer, als ein Mittel zur Herstellung eines systematischen Zusammenhangs der Lehre; von der aristotelischen Physik und Metaphysik wußte man nur aus sehr schwachen Nachklängen. Ganz anders war es mit der platonischen Lehre über Gott und die Principien der Dinge, welche auch Augustinus als der christlichen Lehre nahe kommend empfolen hatte. Man kannte sie aus Uebersetzungen des Timäus. Man versah diese mit Commentaren; man brachte sie in ein System, welches die Grundlage aller weitern philosophischen Forschungen im 12. Jahrhundert wurde. Der Platonismus steht in dieser Zeit für alle theologische Untersuchungen in unbedingtem Ansehn. Anders wurde dies, als im Anfange des 13. Jahrhunderts auch die aristotelische Physik und Metaphysik in die Ueberlieferung gezogen wurde.

Dies ist durch die Bekanntschaft geschehn, welche die Scholastiker mit der arabischen Philosophie machten. Durch sie erweiterten sich ihre Kenntnisse in einer Weise, welche von den weitgreifendsten Folgen nicht allein für das Mittelalter, sondern auch noch für die neuere Zeit gewesen ist. Sie erstreckte sich nicht allein über die Metaphysik, sondern auch über die Physik, die Mathematik, die Medicin. Keinem, welcher über die Geschichte dieser Wissenschaften einen Ueberblick sich verschafft hat, können die Nachwirkungen entgangen sein, welche die Lehren der Araber zu einer fruchtbaren Erregung der Forschung gehabt haben. Man ist ihnen ohne Zweifel entwachsen; wie jede Ueberlieferung hat auch diese ihre Nachtheile gehabt, zu Mißverständnissen geführt, Vorurtheile und Aberglauben gebracht, an der Stelle der Forschung aus den Quellen die bequemere Beruhigung

bei abgeleiteten Lehren befördert; aber alles dies wird uns nicht abhalten dürfen den Einfluß der arabischen Philosophie auf die neuere Wissenschaft im Guten und im Bösen anzuerkennen. Die Entwicklung der scholastischen Philosophie und der neuern Wissenschaft können wir nicht verstehn, wenn wir die arabischen Lehrweisen nicht dabei in Rechnung bringen.

Es war der Umstand in der Geschichte der Cultur eingetreten, den wir schon früher erwähnten, daß es eine Zeit lang zweifelhaft scheinen konnte, ob die christlichen oder die muhammedanischen Völker dazu bestimmt wären ihre weitern Fortschritte zu leiten. Als im 10. Jahrhundert alles bei den neuern christlichen Völkern noch in der tiefsten Dunkelheit lag, hatte die Wissenschaft unter der arabischen Herrschaft eine Zuflucht und eine wenn auch beschränkte, doch lebendig vorstrebende Entwicklung gefunden. Ihre Philosophie stand, wie bei den Christen, in enger Verbindung mit ihrer Religion. Aus einer sehr verwickelten Polemik gegen eine große Reihe von Secten, welche ihre Theologen aufzählen, hatte sich ihre Dogmatik gebildet; sie hatten auch die Philosophie des Plato und Aristoteles sich angeeignet; aus syrischen Uebersetzungen waren arabische Uebersetzungen hervorgegangen; in ihnen lasen die muhammedanischen Theologen und Philosophen die Werke der alten Philosophie vollständiger, als damals und noch lange nachher die christlichen Theologen und Philosophen sie in andern Uebersetzungen lasen. Daß sie unbedingt den Lehren der alten Philosophen sich hingegeben hätten, wird man nicht sagen können. Auch die Muhammedaner, wie die Christen, bewahrten doch ihre eigene Denkweise und den Sinn ihrer Religion. Sie wollten die alte Philosophie benutzen um den Weg zur Wahrheit, zur Seligkeit, zur geistigen Vereinigung mit Gott begreifen zu lernen. In Mystik und scholastischer Dogmatik haben sie diesen Weg gesucht. Genug eine Reihe lehrreicher Vergleichungspunkte zeigt sich zwischen dem Entwicklungsgange auf der einen und der andern Seite. Aber auch die charakteristischen Unterschiede bleiben nicht aus. Die Araber hängen stark der orienta-

lischen Denkweise nach, welche bei den christlichen Völkern doch nur ein untergeordnetes Element abgab. Ihre Theologen machten die schöpferische Allmacht Gottes in einer Weise geltend, welche die Freiheit des Menschen gefährdet oder aufhebt, wärend die Christen in der Freiheit des Menschen das Ebenbild Gottes sahen; sie arbeiteten dadurch einer naturalistischen Vorstellungsweise in die Hände, welche alles der unerbittlichen Nothwendigkeit unterwirft. Eine solche naturalistische Vorstellungweise war es nun auch, was die arabischen Philosophen aus der griechischen Philosophie zogen. Die christliche Scholastik ging, wie wir sahen, auf eine ethische Ansicht der Dinge aus, die arabische Philosophie dagegen wandte sich der Physik zu. Diese Richtung ist schon darin ausgedrückt, daß fast alle arabische Philosophen Aerzte waren, wärend unter den christlichen Philosophen des Mittelalters keiner von Bedeutung ist, welcher nicht auch in der Theologie geglänzt hätte. Für die Physik war nun Aristoteles viel brauchbarer als Plato. Obgleich daher auch dieser und seine Schule den Arabern bekannt war und einige Grundsätze und Erklärungsweisen der Platoniker auf die arabische Philosophie übergegangen sind, ist doch Aristoteles ihr Hauptführer geworden. In der Astrologie, in der Elementenlehre sah man die Schlüssel für das Verständniß der Welt; die Kenntniß der Mischung der Elemente und der Anatomie des menschlichen Gehirns sollte die Geheimnisse der Verbindung der kleinen mit der großen Welt aufschließen. Diese Richtung der Philosophie auf die Physik konnte nun aber der Theologie nicht zusagen, welche doch vorzugsweise das sittliche Leben beachten muß. Daher haben sich auch Philosophie und Theologie bei den Arabern nie so befreundet, wie bei den Christen. Vielmehr trat bei jenen eine völlige Spaltung beider ein. Die theologische Schule der Muhammedaner ist zwar von der philosophischen Untersuchung nicht unberührt geblieben, aber sie gelangte durch diese nur zu dem äußersten Skepticismus, der sich in dogmatischen Formeln auszusprechen pflegt. Um zu einer fruchtbaren Entwicklung der ethischen Weltansicht zu gelangen,

dazu fehlten ihr freilich alle Mittel; die Freiheit des Menschen wußte sie nicht mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen; die orientalische Ansicht, welche in ihr vorherschte, ist einer in das Innere eingehenden Behandlung der Geschichte nicht günstig; daher ist die Geschichte der Cultur im Orient nie gediehen, die Lehre von der Erziehung der Menschheit den Muhammedanern fremd geblieben; ohne diese Mittel aber bleibt jede sittliche Weltansicht nur ein schattenhaftes Wesen. Der gesunde Lebenskeim fehlte also in der muhammedanischen Theologie; in ihrer Unfähigkeit mit der Philosophie sich zu befreunden, die Geschichte zu begreifen neigte sie sich bald zum Abschluß einer todten Dogmatik. Von der andern Seite war auch der Philosophie der arabischen Aristoteliker kein langes Leben beschieden. Sie nährte zu vorherschend physische Lehren und konnte sich doch der orientalischen Denkweise, der Emanationslehre, der Vorstellungsweise, welche in den weltlichen Dingen nur Schatten und Hüllen der Wahrheit erblickt, nicht entschlagen und daher auch nicht mit vollem Eifer der Arbeit in der Erforschung der physischen Erscheinungen sich hingeben; deswegen sagte ihr ein Dualismus zu, wie sie ihn beim Aristoteles fand; in ihm aber war sie der arabischen Theologie und der allgemeinen Meinung des Volkes entfrembet. So sind die Aristoteliker unter den Arabern als Ketzer, als ungläubige Zauberer verschrien worden und ihre Philosophie ist wie ein ausländisches Gewächs in einem ihm unpassenden Boden geblieben. Damit läßt es sich doch vereinigen, daß sie neue philosophische Gedanken erzeugt und einige nicht unbedeutende Punkte des aristotelischen Systems zu einer bestimmter ausgeprägten Gestalt verarbeitet hat. Dies hat der scharfsinnige Geist der arabischen Aristoteliker wirklich geleistet. Für die Geschichte der christlichen Philosophie bildet aber der arabische Aristotelismus nur eine Einschaltung; sie weist auf die äußern Verhältnisse hin, unter welchen die christlichen Völker ihre selbständige Cultur sich erringen mußten. Man darf diese Verhältnisse nicht übersehn, man muß sie ihrem positiven Gehalte nach zu

schätzen wissen, wenn man die Geschichte der christlichen Bildung begreifen will. Daher werden wir auch nicht mit einem Paar leerer Worte an der arabischen Philosophie vorbeigehen können.

Nachdem die Scholastiker durch die Araber die aristotelische Philosophie kennen gelernt hatten, wurde durch ihren Einfluß ihre theologische Lehre schnell und bedeutend geändert, ohne daß sie doch ihren Charakter, ihre ethische Richtung verloren hätte. Es trat jetzt der Höhepunkt der scholastischen Systeme ein. Ein bedeutender Fortschritt lag in der Vermehrung der Mittel für die Verständigung. Daß man jetzt den Aristoteles dem Plato vorzuziehen begann, konnte wohl in der viel vollständigern Ueberlieferung seiner Lehre zum Theil seinen Grund haben; auch zieht ja das Neue an; doch lagen auch tiefere Gründe in dem Gehalt seiner Lehre. Sie genauer zu erörtern wird die Aufgabe einer mehr in das Innere der scholastischen Systeme eingehenden Untersuchung bleiben müssen. In den Grenzen der allgemeinen und äußerlichen Betrachtung, in welchen wir uns hier halten, werden wir nur erwähnen können, daß weder die Logik des Aristoteles, welche man schon früher kannte, noch seine Ethik und Politik, welche erst später berücksichtigt wurden und den Scholastikern immer sehr fremd blieben, sondern daß nur seine Physik und Metaphysik bedeutende neue Forschungen in die Philosophie des Mittelalters brachten. Von der Physik eignete man sich auch nur wenig an, die allgemeine Ansicht der Welt, die Lehre von den Elementen der Welt und von den Graden des Lebens, so weit nemlich das Verständniß reichte; denn in der Ueberlieferung unverstandener Lehren ging man freilich viel weiter. Diese physischen Lehren mußten doch auch für die ethische Lebensansicht, welche in der Welt sich zurecht finden wollte, von Wichtigkeit sein. In die Metaphysik vertiefte man sich viel mehr; ihre Lehren schienen hauptsächlich deswegen für die christliche Philosophie brauchbarer zu sein, als der Platonismus, weil sie auf die Energie und die Stufen des Lebens das größte Gewicht legten und daher die Richtung auf das sittliche Leben und die Stufenleiter in seiner Ent-

wicklung begünstigten. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß andere Lehren der aristotelischen Metaphysik der christlichen Denkweise der Scholastiker nicht anstößiger gewesen wären, als die platonischen Grundsätze. Wir haben schon früher davor gewarnt, daß man der Meinung folge, welche angenommen hat, daß die Scholastiker den Lehren der alten Philosophie ein blindes Zutrauen geschenkt hätten. Vielmehr, nachdem die Scholastiker das aristotelische System kennen gelernt hatten, verhielten sie sich anfangs eklektisch zum Platonismus und Aristotelismus, als aber später immer ausschließlicher Aristoteles studirt wurde, stimmten sie doch nicht in allen Stücken seinen Lehren bei, sondern der Tadel seiner natürlichen Weisheit wurde nun zum Lobe der übernatürlichen Offenbarung gewendet. Dieser halbe Beifall, halbe Tadel der philosophischen Autorität war in der That wärend der Blüthezeit der scholastischen Systeme im 13. Jahrhundert auffallend mehr gegen den Aristoteles als gegen den Plato gerichtet. Der Hauptgrund hiervon liegt wohl in der angewachsenen Macht der hierarchischen Meinung und des scholastischen Systems; man hatte aber auch an Umsicht in der Beurtheilung der alten Philosophie gewonnen und die viel bestimmtere Lehrweise des Aristoteles zeigte viel auffälligere Abweichungen vom christlichen Dogma, als die vieldeutigen Mythen der platonischen Philosophie, die man auch nur in sehr unbestimmten Umrissen kannte. Noch einen andern Umstand zähle ich hinzu. Daß man durch die Araber und ihre jüdischen Uebersetzer die aristotelische Philosophie kennen lernte, konnte nicht ohne Einfluß auf ihre Beurtheilung bleiben. Wie geneigt auch die Scholastiker waren Lehre zu empfangen, so konnten sie doch nicht übersehn, daß ihre Lehrmeister einer andern Religion anhingen. Polemik gegen die fremde Religion mischte sich mit Polemik gegen die philosophischen Lehren, welche mit jener in Verbindung sich zeigten. Gegen die Lehren des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, der Sterblichkeit der Seele, des Averroes von der Einheit des thätigen Verstandes und seiner sich gleich bleibenden Macht über die Erde hat man beständig Ein-

spruch abgelegt. Die der Physik sich zuwendenden Lehren der arabischen Aristoteliker konnten der ethischen Denkweise der Scholastiker nur als etwas Fremdartiges erscheinen. Dennoch haben auch diese Lehren einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die weitere Entwicklung unserer Philosophie ausgeübt. Nur nicht zu allen Zeiten denselben. Als sie eindrangen, im 13. Jahrhundert, wo die theologischen Systeme zu ihrem Höhepunkte gelangten, haben sie lebhaften Widerspruch erfahren; sie reizten bei den berühmten Theologen damals nur die Kritik. Aber sie ließen auch Spuren zurück; der Sinn für die Erkenntniß der Natur, welcher niemals schläft, wurde von ihnen angeregt, mit phantastischen Aussichten geschmeichelt. In diesem Augenblicke ließ sich noch wenig in dieser Richtung ausrichten, da der allgemeine Zug den Gedanken der Theologie nachging; aber in der Stille neigten sich auch Geister des Widerspruchs den geheimen Wissenschaften zu; in der Medicin, in der Astrologie, in der Magie der Natur regten sich dunkle Mächte, dunkle Gedanken, welche gegen die herschende Philosophie der Theologen sich auflehnten, in Vorahnung künftiger Entdeckungen, künftiger Herrschaft. Später sind solche Ahnungen in Erfüllung gegangen und die Gedanken der Averroisten haben dazu beigetragen die Herrschaft der scholastischen Philosophie zu untergraben und die Hoffnungen auf eine fruchtbare Naturforschung zu beleben. Ihren Nachwirkungen begegnen wir bei den spätern Aristotelikern, auch bei Platonikern und Theosophen, welche schon der neuern Zeit angehören.

Wir sind mit diesen Bemerkungen schon in und über die Zeiten des Verfalls der scholastischen Systeme vorgerückt. Es waren denn doch nicht die Forschungen in der Natur, welche die scholastische Philosophie in der Stille untergrabend ihren Verfall herbeiführten; er wurde auch nicht durch die Widerherstellung der Alterthumskunde bewirkt, sondern in sich selbst trugen die theologischen Forschungen des Mittelalters die Keime ihrer Auflösung. Jene erwähnten, ihr feindseligen Mächte haben nur ihren Beitrag zum Sturz der Scholastik geliefert und die Wiedererweckung der

aristotelischen Philosophie hat ihnen hierbei geholfen. Die Naturforschung erweckte sie; auch die Erkenntniß des Alterthums erweiterte sie und ermunterte zur Erforschung der Quellen der alten Wissenschaft; das Streben auf diese zurückzugehn ist den neuern Völkern doch niemals abhanden gekommen. Aber wie man auch in der Kunde der alten Geschichte, in der Kenntniß der Natur vorwärts zu kommen streben mochte, so lange die scholastischen Systeme in ihrem frischen Leben sich erhielten, die besten Kräfte des Nachdenkens an sich zogen, konnte hiervon doch kein großer Erfolg erwartet werden. Mit starker Macht beherschte die theologische Lehrweise die Schule; alle Wege des Unterrichts hatte sie an sich gezogen; alle Einrichtungen des Lebens, von welchen die Meinung Einfluß erfährt, waren unter ihrer Leitung gebildet worden; nur dadurch, daß sie in sich selbst zerfiel, konnte ein anderer Gang der Bildung Hoffnung auf einen günstigen Erfolg schöpfen.

Es ist oft bemerkt worden, daß die Hierarchie durch ihre eigene Ueberspannung sich selbst die gefährlichsten Schläge beigebracht hat. Ihre Ueberspannung konnte nicht von allen ihren Anhängern getheilt werden; über sie mußte ihre Partei sich spalten. Der geistliche Stand selbst hat die Spaltungen in sich genährt, welche schon in den Concilien des 15., nachher in der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorbrachen. Derselbe Verlauf zeigt sich auch in der scholastischen Philosophie. Im 14. Jahrhundert brach eine Spaltung unter den Theologen aus über eine philosophische Meinung, welche aber eine tief eingreifende Bedeutung für das theologische System hatte. Bis dahin war der Realismus, d. h. die Lehre von der Realität der allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe in der Schule herschend gewesen; man war der Ueberzeugung, daß Gott seine allgemeinen, ewigen Gedanken in der Natur offenbart und darnach die Ordnungen der Arten und Gattungen festgesetzt hätte; die Wahrheit dieser allgemeinen Begriffe, die Erkennbarkeit der Gedanken Gottes in der Anordnung der Welt hätte man sich nicht nehmen lassen. Die

entgegengesetzte Lehre des Nominalismus hatte man wohl gekannt, daß die allgemeinen Begriffe nur leere Namen oder Vorstellungsweisen der Menschen wären, in welchen sie die Individuen, die einzigen wahren Dinge, nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sie vergleichend zusammenstellten, ohne damit etwas Wahres, außer unserm Verstande Vorhandenes zu treffen; auch waren schon früher zu Ende des 11. und zu Anfang des 12. Jahrhunderts über die Lehren des Nominalismus und des Realismus lebhafte Streitigkeiten vorgekommen. Dies war aber zu der Zeit gewesen, wo Theologie und Philosophie noch nicht recht sich verschmolzen hatten und nur die philosophische Schule hatte diesen Streit fortgeführt; die theologischen Lehren dagegen waren, um ihn unbekümmert, die Bahn des Realismus gegangen oder hatten nur Uebertreibungen des Realismus, welche die Wahrheit der Individuen zu gefährden schienen, von sich ausgestoßen; der in dieser Zeit herschende Platonismus ließ den Nominalismus nicht aufkommen. Um die Lehrunterschiede zwischen Aristoteles und Plato handelt sich übrigens der Streit zwischen Nominalismus und Realismus nicht; auch Aristoteles behauptete die Realität des Allgemeinen, wenn auch nicht vor den Dingen, doch in ihnen, und auch die ausführlichen Systeme der Scholastiker im 13. Jahrhundert, welche den Aristoteles vorherschend benutzten, hingen dem Realismus an. Erst im 14. Jahrhundert trat der Nominalismus mit nachhaltiger Macht auch in den theologischen Systemen auf. Man hat ihn für freisinnig gehalten, weil er von den spätern Gegnern der Scholastik meistens getheilt wurde, weil er auch gegen die hierarchische Macht Streit erregte oder weil er überhaupt eine Neuerung war. Als er aber auftrat, brachte er die äußerste Steigerung der hierarchischen Meinung. Seine Lehre sprach sich dahin aus, daß wir in den allgemeinen Sätzen der Philosophie nicht das wahre Sein der Dinge, nicht die wahren Gedanken Gottes erkennen, sondern nur Abstractionen uns ausbilden können, welche nur für den Verstand des Menschen eine Bedeutung haben, Worte und Zeichen, deren wir uns zu mensch-

licher Nothdurft bedienen. Die wahren Dinge, die Individuen, lehrt uns keine Philosophie kennen. Was die Philosophie lehrt, hat es nur mit allgemeinen Begriffen, d. h. Namen und Zeichen der Dinge zu thun, welche die Menschen sich gemacht haben. Die Kunst diese Zeichen richtig zu verbinden in Sätzen und Schlüssen, ein rein formales Verfahren mit den Bildungen unseres Verstandes, das ist die ganze Philosophie. Ueber die Richtigkeit der Grundsätze kann sie nicht entscheiden; auch die Erkenntniß der wahren Dinge, der Individuen, kann sie uns nicht gewähren; sie hat es nur mit sinnlichen Erscheinungen, Zeichen der Dinge, und mit Worten und allgemeinen Begriffen oder Zeichen der Zeichen zu thun. Man sieht wohl, welcher doppelten Wendung diese Lehre fähig ist. Im Grunde ist sie skeptisch; ihr Zweifel an der Erkenntniß der rechten Wahrheit, kann dazu gebraucht werden uns zu ermahnen nur das Gebiet der Wissenschaft zu pflegen, welches uns offen steht, die Erkenntniß der sinnlichen Erscheinungen und ihres Zusammenhangs, oder auch von der Pflege der weltlichen Wissenschaft uns abzuziehn, weil sie nichts Rechtes zu leisten vermöchte. Im Mittelalter, welches noch nicht die Forschung nach der Erkenntniß des Göttlichen aufgegeben hatte, konnte der Nominalismus nur zu der letzten Folgerung führen. Alles weltliche Denken ist Tand; das Sinnliche zeigt es, aber das Sinnliche ist nur Erscheinung; richtige Verbindungen der Worte, Sätze, Schlüsse, überhaupt der Zeichen lehrt es finden; aber was helfen uns unsere richtigen Schlüsse, wenn sie nicht von den wahren Grundsätzen über das Immaterielle, Uebersinnliche ausgehn? Diese wahren Grundsätze, fügte man nun hinzu, lehrt nur der eingegossene Verstand der Theologie; nur durch ihn lernen wir Gott kennen, welcher ein wahres Ding, ein Individuum, aber doch der allgemeine Grund aller Dinge und daher in allen Dingen ist. Dies ist gegen den Grundsatz der weltlichen Wissenschaft, daß kein Ding in mehreren Dingen zugleich sein kann; aber es ist uns offenbart; wir haben daran zu glauben; was für die Theologie wahr ist, ist für die weltliche

Wissenschaft eine Thorheit. So stellen sich zwei Wahrheiten im schärfsten Contraste neben einander, die natürliche und die übernatürliche Wahrheit; jene weiß nur von Erscheinungen; diese kennt die übernatürlichen Gründe. Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft; sie lehrt die Gebote Gottes, den Weg zum Heil der Seele kennen; die weltliche Wissenschaft mag dazu gut sein uns im Verkehr mit den Erscheinungen, in der Verständigung durch Worte zu leiten; aber in die Gebiete der höhern Wahrheit kann sie uns nicht einführen, auch nicht einmal eine Vorübung für das Leben im Uebersinnlichen uns bieten. So scheiden sich die geistliche und die weltliche Wissenschaft völlig; ebenso werden auch weltliches und geistliches Leben und die Herrschaften über beide geschieden werden müssen. Der schärfste Nominalist, Wilhelm von Occam, gehörte auch zu den strengen Franciscanern, welche über das Gelübde der Armuth mit den laxern Grundsätzen der päbstlichen Macht sich verfeindeten. Der wahre Geistliche muß allem weltlichen Besitz entsagen, weil er die Erscheinungen des sinnlichen Lebens für nichts achtet. So soll auch die Hierarchie der weltlichen Macht entsagen. Zwei Reiche sollen geschieden werden, das weltliche und das geistliche; ihre Vermischung bringt nur Unheil. Es versteht sich aber, daß dem geistlichen Reiche der Vorrang vor dem weltlichen gebürt, wie der Wahrheit vor der Erscheinung.

Wir sehen, hier ist die Lehre von der Trennung des geistlichen und weltlichen Standes zu dem Aeußersten getrieben, von welchem aus eine Umkehr erfolgen mußte; denn mit der Hierarchie war diese völlige Loslösung des Geistlichen von der weltlichen Macht nicht vereinbar. Daher konnte der Nominalismus auch nicht durchdringen; aber er gewann doch eine weite Verbreitung, zog auch den Mysticismus an sich, welcher in der Scheu vor weltlicher Zerstreuung ihm verwandt war, und erschütterte im Streit gegen den Realismus die scholastischen Systeme. Er löste das systematische Bestreben der mittelalterlichen Philosophie in Polemik auf. Mit Geschick wurde dieser Streit zwischen Nominalisten und

und Realisten nicht geführt; Excommunicationen vertraten die Stelle der Gründe; man stritt über Grundsätze, über welche man sich nur unter der Bedingung hätte verständigen können, daß man tiefer in den Sinn der weltlichen Erscheinungen eingedrungen wäre, als es den Scholastikern bei ihrer Scheu vor dem sinnlichen Leben vergönnt war. Der Nominalismus des Mittelalters, skeptisch wie er ist, hat keine andere als eine verneinende Bedeutung für die Philosophie. Er machte die wissenschaftlichen Untersuchungen von der Theologie los, indem er der weltlichen Wissenschaft allen Werth für das geistliche Leben absprach. Daher löste sich auch erst unter seinem Einfluß im 14. Jahrhundert die philosophische Facultät in ihren Untersuchungen der Wahrheit und nicht blos dem Namen nach von der theologischen Facultät los. Die philosophische Forschung gewann hierdurch an Freiheit, verlor aber zugleich an Inhalt. Der Formalismus, welcher der Scholastik vorgeworfen worden ist, trat jetzt erst vorherschend in einer Philosophie hervor, welche fast nur um die logischen Formen sich drehte. Es liegen hier die Anfänge des religiösen Indifferentismus in der Betreibung der weltlichen Wissenschaft; er stellt sich der Scheidung des weltlichen und des geistlichen Reiches zur Seite.

7. Die Sonderung der beiden Reiche und ihrer Stände ließ sich doch nicht durchführen in der schroffen Weise des Mittelalters. Die Nothwendigkeit weltliche und geistliche Bestrebungen in der Cultur der neuern Völker mit einander zu vereinen hat aus dem Mittelalter heraus in die neuere Zeit getrieben. Dazu hat man zuerst das Weltliche gründlicher erforschen müssen, um seinen wahren Werth besser schätzen zu lernen, als es das Mittelalter that. Es ist dabei die Meinung geltend gemacht worden, daß man in der Betreibung des Weltlichen das Geistliche ganz entbehren könnte oder daß die weltliche Macht über alles zu herschen hätte. Es hat sich aber auch gezeigt, daß dies auf ein Extrem führen würde, welches ebenso wenig, wie die Einseitigkeit des Mittelalters sich behaupten könnte.

Auch in der neuern Zeit nach Widerherstellung der Wissenschaften, welche man ungefär von der Mitte des 15. Jahrhunderts an rechnet, ist die Philosophie unter mannigfaltigen Verwicklungen ausgebildet worden. Von den Streitigkeiten in der Kirche und zwischen Kirche und Stat ist sie nicht unberührt geblieben. Es wird sich nicht verkennen lassen, daß sie unter den Protestanten wenigstens anfangs einen andern Charakter annahm, als unter den Katholiken, daß sie unter den ersten Bewegungen der Reformation, als noch schwärmerische, theosophische Lehren unter den Protestanten sich geltend machen durften, in anderer Weise betrieben wurde, als später, nachdem jene Schwärmereien unterdrückt worden waren und die theologische Lehre der Protestanten in einem sichern Bette verlief, daß sie auch bei den Katholiken eine andere Richtung erhielt, nachdem das tridentinische Concil zu einem festern Abschluß der Lehre geführt hatte und unter dem Einfluß der Jesuiten die katholische Kirche an Wiedereroberung verlorener Gebiete zu denken begann. Es wird sich ebenso wenig verkennen lassen, daß die politischen Umwandlungen, welche die neuern Völker erfahren haben, eine Umwandlung auch der Meinungen und dadurch auch der philosophischen Lehren mit sich führten. Ohne Zweifel aber haben diese politischen Dinge vor den religiösen einen vorherschenden Einfluß auf die neuere Philosophie ausgeübt. Sie hatten eben auch die kirchliche Gewalt sich verpflichtet. Bei den Protestanten zeigte sich bald, daß ihre Reform der Kirche nur mit Beihülfe der weltlichen Macht durchgeführt werden konnte; diese zog dafür die kirchliche Gewalt zum größten Theil an sich. Als die katholische Kirche im tridentinischen Concil ihre Lehren festzustellen suchte, wollte eine Einigung der Meinungen nur unter dem Ansehn der Fürsten gelingen; als sie ihre Wiedereroberung begann, war ihr der weltliche Arm nöthig. Wenn die Erfolge der geistlichen Bestrebungen nur mit Hülfe der weltlichen Macht gewonnen wurden, so war es natürlich, daß alles, was die Kirche an Einfluß einbüßte oder wiedergewann, dem State zu Gute kam. In dieser Erhebung der

weltlichen Macht haben sich die Gedanken an eine absolute Monarchie gebildet; sie waren um so natürlicher, je mehr damals die neuern Völker darauf auswaren ihre Einheit zusammenzuziehn. In den verschiedenen Ländern Europas haben sie verschiedene Schicksale gehabt; aber nirgends haben sie doch ganz durchgesetzt werden können, weil dies die völlige Vereinigung der kirchlichen und der politischen Gewalt in derselben unbeschränkten Hand vorausgesetzt haben würde. Schon der Streit über die kirchlichen Meinungen und Gebräuche mußte dies unmöglich machen; zu eng waren die neuern Völker mit einander verflochten in ihrem gemeinschaftlichen Bildungsgang, als daß die Bewegungen unter den kirchlichen Parteien nicht in allen Herrschaften hätten gefühlt werden sollen. Nachdem diese Parteien sich gebildet hatten, entbrannte ein heftiger Kampf unter ihnen, der durch die Waffen entschieden werden sollte. Zu einer Entscheidung kam es doch nicht; vom Kampfe ermüdet mußten die Gegner von einander ablassen; sie mußten sich vertragen lernen. Da kam die religiöse Duldung zu ihrem Werthe; man fing an einzusehn, daß nicht alle Verschiedenheiten religiöser Meinung von einem solchen Gewichte wären, daß sie von der Gemeinschaft sittlicher Bestrebungen ausschließen müßten, daß die Verschiedenheiten der Geburt, der Erziehung, der Sitten, der Volksthümlichkeit, daß im Allgemeinen die Bedingungen des weltlichen Lebens auch in die Ansichten über die Gottesverehrung eingriffen und daß daher nicht völlige Gleichmäßigkeit der religiösen Meinungen zu fordern sei. In der Allgemeinheit der Christenheit stellte sich nun die Verschiedenheit der Landeskirchen als ein Bedürfniß heraus. Die Selbständigkeit der neuern Völker hatte hierdurch einen neuen Gewinn gemacht; auch in den tiefsten Ueberzeugungen der Menschen machte sie sich geltend. Die christlichen Völker lebten seitdem neben einander, in ihrem Frieden ungestört durch die Verschiedenheit ihrer religiösen Formen, in der Ueberzeugung, daß sie doch alle von derselben Religion ihr Heil erwarteten. Durch alles dies, durch die religiöse Gährung der Völker, durch das

Eingreifen der politischen Macht in dieselbe, durch die monarchische Zusammenfassung dieser Macht, durch die Absonderung der Landeskirchen hatte sich die nationale Meinung der verschiedenen Völker in ihren Eigenthümlichkeiten zu einem wachsenden Einfluß erhoben. Es hat nicht ausbleiben können, daß darüber auch die Philosophie der neuern Zeit einen nationalen Charakter angenommen hat. Sie fing bald an die altkirchliche, lateinische Sprache abzulegen; sie sprach sich in Werken aus, welche als Zierden der verschiedenen Nationalliteraturen galten; es konnte nicht ausbleiben, daß sie unter den verschiedenen Völkern auch einen verschiedenen Charakter annahm.

Doch hat dies nur allmälig eintreten können. Die Literaturen der neuern Völker haben sich nicht auf einmal, sondern in einer Reihenfolge entwickelt, in welcher die später entwickelte auch den Einfluß der früher gekommenen erfahren hat. Dennoch kann keine von ihnen als die Tochter der andern angesehn werden; jede hat ihren Ursprung im eigenen Volke genommen, den Charakter ihres Volkes ausgedrückt, wenn auch zuweilen durch ausländische Einflüsse überdeckt. Die italienische Literatur der neuern Zeit hat vor allen andern zuerst sich gebildet und auch einen überwiegenden Einfluß auf die andern ausgeübt. Ihren Ursprung führt sie auf die Zeiten des Mittelalters zurück, weil keine andere der neuern Literaturen so gut, wie sie, den Zusammenhang ihrer spätern Erzeugnisse mit dem frühern zu bewahren gewußt hat. In Prosa wie in Versen hat sie in dem neuen Anlaufe, welchen sie im 15. Jahrhundert nahm, an die alten Muster der florentinischen Meister sich angeschlossen. Aber doch war es der neuern Zeit vorbehalten auch für die Italiener eine Nationalliteratur auszubilden und das, was im Mittelalter nur die Literatur einer Mundart gewesen war, zu einer allgemeinen Geltung für das ganze italienische Volk zu erheben. Auch wurde nun erst die italienische Sprache zu eigentlich wissenschaftlichen Werken verwendet. An ihrer Literatur aber hat es sich auch am deutlichsten gezeigt, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, ehe

die neuern Literaturen das ganze Gebiet erobern konnten, in welchem sie sich geltend zu machen hatten. Für wissenschaftliche Arbeiten im strengern Sinn des Wortes ist sie wärend der Zeit ihrer aufstrebenden Blüthe doch nur gleichsam hülfsweise in Anspruch genommen worden. In der Philosophie namentlich, in welcher die Italiener doch bis zum 17. Jahrhundert wohl die bedeutendste Rolle spielten, haben wir nur wenig bedeutende Werke in italienischer Sprache aufzuweisen; die meisten und bedeutendsten Schriften der italienischen Philosophen sind in lateinischer Sprache geschrieben. Diese war in der wissenschaftlichen Literatur herschend geblieben. Die Kirchensprache des Mittelalters hatte sich in den Unterrichtsanstalten festgesetzt; in ihr waren die Kunstausdrücke der Schule gebildet; die neuere Zeit änderte nun auch hierin viel, aber nicht sogleich konnte und wollte sie alles ändern.

Denn nicht allein und nicht unmittelbar gingen die Bewegungen, welche dem Mittelalter ein Ende machten, auf die Entwicklung einer Cultur, wie sie in den neuern Literaturen sich hätte aussprechen können. Die neuere Cultur sollte auch den gemeinsamen Charakter der neuern Völker festhalten; was das Mittelalter abschloß, war eine Bewegung, welche alle neuern Völker fast zu gleicher Zeit ergriff; sie hatte das Gemeinsame bei allen, daß sie die Hierarchie angriff; dies war ihre verneinende Seite; das Bejahende in ihr ging zwar auf eine Entwicklung der Selbständigkeit der neuern Völker in ihrem Stat, in ihrer Literatur, in ihrem weltlichen und religiösen Denken und Leben, aber auch nicht weniger auf das Festhalten der Gemeinsamkeit dieser Völker in ihrer Bildung, in der Fortführung des Bildungsganges, in welchem sie schon lange ihres Zusammengehörens sich bewußt geworden waren. Es ist ohne Zweifel aus der Natur der Sache hervorgegangen, daß die gemeinsamen Elemente ihrer Bildung zuerst in Bewegung kamen. Wie stark die Beweggründe der gemeinsamen Religion waren, welche noch aus dem Mittelalter herüber in die neuere Zeit kamen und in religiösen Spaltungen sich

entluden, haben wir schon erwähnt; nicht weniger stark aber griffen auch die Erinnerungen an die gemeinsamen Grundlagen der neuern Bildung in der weltlichen Kunst und Wissenschaft des Alterthums in die Bewegungen der neuern Zeit ein. Man bezeichnet in der Literaturgeschichte den Anfang dieser Zeit mit dem Namen der Wiederherstellung der Wissenschaften, weil man in ihm daran gemahnt wurde, daß der Uebergang der alten Bildung zu den neuern Völkern vieles hatte in Vergessenheit gerathen lassen, was erhalten und wieder erneuert werden sollte. Die Erscheinungen, welche auf diese Seite der neuern Zeit hinweisen, sind mit Vorliebe hervorgehoben worden; sie geben dem Anfange dieser Bewegungen einen unverkennbar stark aufgeprägten Charakter. Enthusiasmus für das Alterthum griff um sich, ein schöner Enthusiasmus, denn wir werden uns nicht davon abhalten lassen auch in den Uebertreibungen, welche er mit sich führte, noch ein Werk wahrer und heilsamer Ueberzeugung zu sehn. In Literatur, Kunst, Leben wollte man das Alterthum erneuen. Das Christenthum schien vielen und edel gesinnten Naturen nur noch schmackhaft, wenn man es in die Figuren der alten Rhetorik, der alten Dichtkunst, der alten Mythologie einkleiden dürfte. Wenn nicht zu gleicher Zeit die religiösen Bewegungen die Gemüther mächtig ergriffen hätten, würde man in Gefahr gerathen sein über den Schwall der Begeisterung für alte Kunst, alte Wissenschaft, alte Philosophie das Christenthum aus den Augen zu verlieren. So wie es nun aber war, hielten in der stürmischen Zeit die entgegengesetzten Bewegungen einander ein glückliches Gleichgewicht. Doch uns beschäftigt jetzt nur die eine Seite dieser Bewegungen, welche der Erneuerung des Alterthums sich zuwandte. Ohne zu verkennen, wie viel Schönes, wie viel nothwendige Elemente sie der Nahrung der neuern Cultur zuführte, werden wir doch auch nicht übersehen dürfen, daß sie störende Aufregungen brachte. Es muß der Kunstgeschichte überlassen werden auseinanderzusetzen, daß die Nachahmung des Antiken anfangs mit Maß eingreifend in die schon rasch sich entwickelnde Kunstübung den

höchsten Aufschwung unserer neuern Kunst herbeiführen half, aber doch auch gleich anfangs die Verwirrungen ahnen ließ, welche die spätern Zeiten aus der Nachahmung des Antiken hervorgehen sahen. Der Kunststil der Renaissance ist nicht rein; das Rococo ist ihm gefolgt. Zu welchen Verwirrungen hat sich gleich anfangs, als der Geschmack am Alterthum um sich zu greifen anfing, die Dichtkunst der Italiener verleiten lassen. Die schönsten Talente haben sich erschöpft der alten Tragödie und Komödie ein neues Leben einzuhauchen. Unser neues Theater hat denn doch andere Bahnen einschlagen müssen. Als aber nun auch die Kunsttheorien der Alten wieder in das Leben gerufen werden sollten, haben sie, wie es nicht anders sein konnte, nur neue Misverständnisse herbeigeführt. Die drei Einheiten des Aristoteles sind die Quelle einer Beschränkung geworden, welche die Mannigfaltigkeit unseres Lebens nicht ertragen konnte; sie haben mit andern Nachahmungen des Alterthums eine Kunst heraufbeschworen, welche sich selbst die classische nannte, weil sie in den Fesseln einer steifen Uebereinkunft mit der Freiheit der alten Kunst wetteifern zu können meinte. Und hat nicht diese Uebereinkunft, diese Manier eine Zeit lang die ganze neuere Literatur beherscht? Man braucht kein Verächter der Werke zu sein, welche am Muster der alten Kunst sich gebildet haben, um diesem nicht allein einen bildenden und anspornenden, sondern auch einen verwirrenden und hemmenden Einfluß zuzuschreiben. Aehnlich wie in der Kunst, gestalteten sich aber auch die Dinge in der Wissenschaft.

Noch habe ich nicht die Nachahmungen des Antiken in lateinischer Sprache erwähnt. Sie bezeichnen das Aeußerste in dieser Richtung. Sie übertreffen noch die Nachahmungen der alten Sculptur und der alten Baukunst. Sie bieten ohne Zweifel manches Erfreuliche, aber für die Schule, für die Gelehrten, nicht für das Leben. Diese gelehrte lateinische Literatur hat sich nun eben in der Wiederherstellung der Wissenschaften ausgebildet, eine Literatur für den gelehrten Stand, der sich jetzt an die Stelle des geistlichen Standes setzte. Im Mittelalter hatte dieser

alle Wissenschaften in sich vereinigt, jetzt verschmolz er allmälig in den allgemeinen Gelehrtenstand und bildete nur noch einen Bestandtheil des letztern. Es lag hierin eine Erweiterung des Kreises, über welchen die wissenschaftliche Bildung sich verbreitet hatte; es lag hierin auch eine Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises; nicht nur Theologie trieben die Männer der Wissenschaft als Hauptsache und einiges andere nebenbei; auch die Theologen durften sich nicht mehr der weltlichen Kenntnisse so sehr als sonst entschlagen. Aber die gelehrte Literatur ist doch nicht Literatur des Volkes; die lateinische Sprache, welche sie beibehielt, welche sie besserte, d. h. dem gemeinen Gebrauch für das Bedürfniß entzog, gelehrter, aber nicht brauchbarer für die allgemeine Verständigung machte, sie gab den Gedanken unausbleiblich eine fremdartige Färbung und machte sie einem großen Theile derer unzugänglich, welche sie sonst wohl hätten verstehen können. Der Entwicklung der neuern Literatur konnte sie nicht förderlich sein. Daher sehen wir, daß unter dem überwiegenden Einfluß der philologischen Studien die neuern Sprachen nur langsame Fortschritte in der Gewandtheit des Ausdrucks machten, besonders des Ausdrucks wissenschaftlicher Gedanken, ja selbst Rückschritte in dieser Beziehung eintraten. In Italien hat unter diesen Einflüssen die Philosophie nie eine durchgreifende Vertretung ihrer Lehren in der Muttersprache gewinnen können, obgleich schon Pico von Mirandola und Machiavelli Versuche in italienischer Sprache zu philosophiren gemacht hatten; bei Giordano Bruno begegnet uns eher eine Verwilderung als eine Fortbildung des philosophischen Stils. Langsam bildete sich in Frankreich die philosophische Rede, auch noch nachdem Montaigne einen so durchaus nationalen Ton angeschlagen hatte und doch waren in französischer Sprache die schönsten Elemente für die Prosa schon lange entwickelt worden. Das stärkste Beispiel aber giebt unsere Muttersprache. Wie ist sie verwildert von Luther bis auf Leibniz. Schon lange hatte man sie benutzt für den Ausdruck philosophischer Gedanken, davon geben Mystiker und Theosophen den Beweis; aber die Philo-

sophie sollte erst gelehrt reden lernen. Daß andere Ursachen dabei mitwirkten, kann nicht verkannt werden; aber die Vorherrschaft der philologischen Gelehrsamkeit war die Hauptursache. So lange die gewandtesten Köpfe der Nation lateinisch lehrten und schrieben, waren nur geringe Fortschritte im deutschen Ausdruck wissenschaftlicher Gedanken zu erwarten.

Eine lange Zeit haben die philologischen Studien die Wissenschaft nach der Wiederherstellung der Wissenschaften beherscht; so mußte es sein, so lange die Wiedererweckung und Nachahmung des Alterthums das Hauptbestreben der Gelehrten blieb. Die Philologie mußte die erste aller Wissenschaften sein, für den Schlüssel zu allen Wissenschaften gelten. Jetzt können wir kaum den schönen Enthusiasmus begreifen, welcher im 15. und 16. Jahrhundert die philologischen Studien belebte; aber jetzt werden wir auch kaum begreifen können, in welchem Grade hierdurch die freie Entwicklung des Denkens gelähmt wurde. Nur von fern meinte man im Stande zu sein der Wissenschaft der Alten es gleich thun zu können. Jede Autorität der Alten galt mehr als das eigene Urtheil. Die Philologie öffnete die lang verborgenen Schätze des Alterthums; um weise zu sein, wie die Alten, brauchte man nur ihre Schriften zu verstehn; der Philologe hatte den Eingang in alle Wissenschaften zu seinem Gebote. Gegen sonst hatte man eine größere Freiheit in der Wahl seines Unterrichts gewonnen; man konnte seinen Lieblingsschriftsteller unter den Alten wählen und unter den verschiedenen Lehrweisen der alten Welt sich die aussuchen, von welcher man die passendste Antwort zu erwarten hätte auf die verwickelten Fragen, welche die Zustände der Gegenwart vorlegten. Auch über die Philosophie hatte die Philologie die Herrschaft gewonnen. Man fragte nun nicht mehr allein den Aristoteles um Rath; auch die platonische Weisheit war wiederhergestellt worden und mit ihr die Weisheit ihrer Vorgänger und Nachfolger, des Zoroaster, des Hermes Trismegistus, der Neuplatoniker; nicht weniger glaubte man die Lehren des Cicero, der Stoiker, des Epikur für seinen Unterricht gebrauchen

zu können. Den Aristoteles las man im Original oder in neuen, bessern Uebersetzungen; seine Auslegung fand man schwierig; aber neue Hülfsmittel boten sich für sie dar; zum Averroes kam die sehr abweichende Auslegung des Alexander von Aphrodisias hinzu. Auch hier hatte man eine Wahl. Aber von der Autorität war man nicht weniger abhängig geworden. Wenn die Scholastiker doch nur mit großem Rückhalt der Meinung des Aristoteles sich anschlossen, wer ihn jetzt zum Führer erwählt hatte, glaubte fast unbedingt sich ihm ergeben zu müssen. Protestanten und Katholiken wetteiferten dem neuerweckten Aristoteles ihre Schulen zu eröffnen. Wer nicht der gewöhnlichen Schule sich anschloß, der folgte einem andern Lieblingsschriftsteller aus dem Alterthum oder mischte sich seine Meinung aus den Aussprüchen der Alten. So sehen wir unter der Herrschaft der Philologie die philosophischen Meinungen in mannigfaltige Kreise der Untersuchung gezogen; ein Reichthum von Gedanken strömt herzu; nach seiner Vorliebe läßt sich jeder auf den einen oder andern Kreis der Gedanken ein; das Schwankende, die Unbestimmtheit in diesem Nebel der hin und her ziehenden Lehren ist groß; eine durchgreifende Richtung hat die Entwicklung noch nicht genommen. Davon ist die Philosophie dieser ersten Zeiten nach der Wiederherstellung der Wissenschaften weit entfernt, daß sie Selbständigkeit ihrer Gedanken gewonnen hätte. Das Ansehn der Alten beherscht sie; nur eine kleine Partei, welche gegen die allgemeine Meinung wenig vermag, wagt es zu bestreiten. Dies ist die Herrschaft der Philologie, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften gebracht hat.

Aber eine Wendung der Meinungen war aus ihr doch hervorgegangen und in der bunten Mischung der Lehrweisen, welche erneuert wurden, läßt sich ein Zug erkennen, welcher eine stetige Richtung in den Gang der Entwicklung zu bringen versprach. Allgemein hatte sich Widerwille gegen die Scholastik gezeigt. Die Philologie empfahl sich besonders durch Handhabung der kräftigsten Mittel die Scholastik aus dem Besitz der Schulen zu vertreiben. Sie stritt gegen die Verwilderung der Schulsprache,

gegen den barbarischen Stil, den Ungeschmack der Scholastiker, gegen die Verwicklungen eines endlosen Formalismus, mit welchem die Einfachheit der Alten den vortheilhaftesten Contrast bildete, gegen den leeren Prunk mit Worten, welchem die sachlichen Kenntnisse des Alterthums entgegengestellt wurden. In allen diesen Punkten war sie siegreich, die Ueberladung des Scholasticismus hatte zum Ueberdruß geführt; er mußte das Feld räumen. Wenn in den protestantischen Schulen Melanchthon das Ansehn des Aristoteles aufrecht erhielt, so gaben doch seine kurzen Lehrbücher die Meinungen dieses Führers nur in sehr einfacher Gestalt, frei von verwickelter Terminologie. Mit der Wiederherstellung des Katholicismus suchte man auch die Scholastik zu erneuern; aber auch die Jesuiten nahmen Bedacht auf eine geschmackvollere und einfachere Darstellung. Wenn man so der Grammatik, der Rhetorik, den Anforderungen des Geschmacks auch in der Philosophie Genüge zu leisten suchte, so waren doch diese Siege über die Scholastik nur auf die Form gerichtet; aber auch der Inhalt der Lehre mußte geändert werden, wenn der Sieg vollkommen sein sollte. Für ihn boten die Systeme der Alten mancherlei dar; man hatte die Wahl; die Philologie aber an sich konnte die Wahl nicht leiten; denn sie lehrte alles Alte in gleicher Weise schätzen. Nicht einmal so weit war man gekommen in der Unterscheidung der Zeiten, daß man Blüthe und Verfall richtig zu schätzen gewußt hätte. Da wurde nun wohl den Scholastikern der Vorwurf gemacht, daß sie nur den Aristoteles gekannt hätten und nicht einmal recht, im Original gekannt hätten. Der Sinn dieses Vorwurfs ist, daß die Philologie die Wahl gestatten würde unter der Philosophie des Aristoteles, des Platon, des Epikur, des Cicero u. s. w., nur müsse man sie aus den rechten Quellen schöpfen. Um aber eine Wahl zu treffen, mußte man in den Gehalt der Lehren sich einlassen. Prüfen wir nun, wohin die Neigungen sich wandten, so werden wir finden, daß bei aller Verschiedenheit der Meinungen doch eine gleichartige Richtung in ihnen sich erkennen läßt. Mit Recht durfte den Scho-

lastikern vorgeworfen werden, daß sie zu wenig um die Kenntniß der weltlichen Dinge sich gekümmert hätten. Nicht ganz war sie von ihnen verschmäht worden, aber ihrer theologischen Richtung hatte es am nächsten gelegen den Vorrang der geistlichen Tugenden vor den weltlichen geltend zu machen; eine ethische Lebensansicht hatte sich ihnen hieraus ergeben; die Physik hatten sie vernachlässigt. Dies wurde ihnen zum Vorwurf gemacht und sehr entschieden ist nun die Neigung der neuern Philosophie auch schon unter der Vorherrschaft der philologischen Studien auf die Erforschung der Natur gerichtet.

Hierin liegt ein Hauptpunkt in der Wendung der Dinge. Es wird wohl nöthig sein die Thatsachen mehr im Einzelnen zu betrachten. Was von den Philologen aus der alten Philosophie wieder in die Untersuchung gebracht wurde, drehte sich der Hauptsache nach um die Lehren des Aristoteles und des Plato. Cicero's Lehren waren doch zu wenig in die Tiefe dringend, als daß sie einen bleibenden Eindruck hätten zurücklassen können. Die Lehren der Stoiker wurden zuweilen empfohlen, aber nicht nachhaltig. Die Atomenlehre des Epikur sollte erst in einer etwas spätern Zeit Einfluß auf die neuere Physik gewinnen. Dagegen gleich beim Beginn der Bewegungen, welche von der Philologie in die neuere Philosophie gebracht wurden, erneute sich der Streit zwischen der aristotelischen und der platonischen Schule. Man war geneigt ihn so zu schlichten, daß man dem Plato den Vorzug in Metaphysik und Theologie, dem Aristoteles in den Lehren der Physik gab. Wie lebhaft nun aber auch gleich anfangs die Begeisterung für das platonische System sich ausgesprochen hatte, so gewann doch Aristoteles bald wieder ein entschiedenes Uebergewicht, besonders in Italien, wo damals der Hauptsitz der philosophischen Schulen war. Wenn aber im Mittelalter die logischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles vorherschend berücksichtigt worden waren, so wurden diese gegenwärtig nur nebenbei, als Hülfsmittel betrieben. Gleich anfangs hatte sich der Zweifel erhoben, ob diese Lehren mit dem Christenthum, mit der morali-

schen Weltansicht der neuern Zeit verträglich wären; sie wurden zurückgestellt. Aber die aristotelische Lehre wurde doch behauptet um aus ihr einen Ueberblick über dem Zusammenhang der weltlichen Dinge zu ziehn und eine Schule von Naturforschern hielt sich vorläufig an die Voraussetzungen der aristotelischen Physik, bemüht an der Hand der Erfahrung weitere Auskunft über die natürlichen Dinge sich zu verschaffen. Inzwischen hatte auch in der platonischen Lehrweise eine ähnliche Wendung sich ergeben. Die theosophischen Lehren waren in ihr aufgekommen. Sie hängen mit der Mystik des Mittelalters zusammen, unterscheiden sich aber von dieser dadurch, daß sie das Geheimniß der göttlichen Allgegenwart nicht durch Versenkung in innerliche Beschaulichkeit, sondern durch Enthüllung des göttlichen Kerns in allen natürlichen Dingen sich zu bemächtigen suchten. In diesem Sinn wußten sie sich mit der platonischen Lehre von der Weltseele und den Ideen zu befreunden, weil sie in dem allgemeinen Leben der Natur und in dem idealen Kern aller Dinge die Offenbarung der göttlichen Weisheit sahen. Diese phantastische Richtung der Theosophie hat eine Masse von Aberglauben genährt; aber die Magie der Natur, die geheimen Kräfte der Dinge, welche sie zu wecken suchte, trug auch ein Mittel der Berichtigung und Verständigung in sich, indem sie zum Versuche im praktischen Gebrauch anregte. Wenn auch in einem verworrenen Bestreben, doch auch mit einer unermüdlichen Ausdauer fortgesetzt, ist aus dieser theosophischen Schule eine Reihe von Experimenten hervorgegangen, welche den einfachen Kern, die kleinsten Elemente des natürlichen Werdens zu ergründen suchte. Man kann ihr nachrühmen, daß sie zuerst in der neuern Zeit nachhaltig die Kraft des Versuchs in der Naturforschung praktisch erprobt und in Gang gebracht hat. So zeigte sich in allen beiden Schulen der Philosophie, welche die Philologie erweckt hatte, doch mehr und mehr eine Neigung von den Ueberlieferungen des Alterthums auf die gemeinsame Lehrmeisterin aller Zeiten, auf die Natur, zurückzugehn, wie auch in der schönen Kunst die Nachahmung des An-

tiken ein ähnliches Streben erweckt hat. Was die Philologie unfreiwillig angeregt hatte, das tritt noch in manchen andern vereinzelten Bestrebungen, die von dem Einflusse der Philologie nicht beherscht wurden, mit mehr Bewußtsein hervor. Die Neigung der Philosophie von der Theologie sich loszusagen wurde von der Neigung der Theologie unbekümmert um die Philosophie ihre Bahn zu verfolgen erwidert. Der Streit der philosophischen Schulen schien bedenklich für eine Lehre, welche nur wie ein positives Gesetz sich betrachtete. Die protestantische Theologie hatte ihren Grund in historischen Forschungen gefunden; die philologische Auslegung der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der ältesten Symbole, die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht gaben die Stützen ihrer Polemik ab. Die katholische Theologie wurde durch ihre Gegnerin auf dasselbe Feld gelockt; da ihre hierarchischen Grundsätze nicht völlig sich hatten behaupten lassen, war sie dazu gekommen die Grenzen des Geistlichen und des Weltlichen scharf abzuscheiden, damit sie in jenem ihre Macht sichern könnte, mit dem Vorbehalte freilich, daß dem Geistlichen der Vorrang gebühre und die Entscheidung, sobald Grenzstreitigkeiten sich erheben sollten. Der Grund für diese Theorie schien einfach und klar; auch die Protestanten durften sich ihn aneignen. Die Theologie sorgt für das Heil der Seele; das weltliche Leben für den Leib und seine Bedürfnisse; so weit jenes diese überragt, so weit geht die geistliche Macht über die weltliche. Eine Folgerung aber ist, daß die Theologie auch das ganze sittliche Leben in Beschlag nimmt, weil es doch zum Seelenheil gehört, daß dagegen die weltliche Wissenschaft nur das Körperliche, die Natur zu erforschen hat. Die Philosophie wird nicht allein Weltweisheit, sondern auch natürliche Weisheit genannt, nicht im Gegensatz gegen die übernatürliche Erkenntniß durch die Offenbarung, sondern weil sie nur die Natur zu ihrem Gegenstande habe. Das freie Feld, welches man der Philosophie in der Naturforschung überließ, mußte sie nun zu benutzen suchen; ihre Richtung auf diese war ihr durch alle Bewegungen der Zeit angewiesen.

Es kam nun darauf an, ob sie mit den Mächten, welche sie auf ihr freies Gebiet verwiesen, immer in Frieden bleiben, ob sie die ihr vorgeschriebenen Grenzen nicht überschreiten würde. Hart mußte es ihr denn doch fallen einer andern Wissenschaft den Vorrang zu gestatten, ausgeschlossen sich zu wissen von der Sorge und der Kenntniß um die wahren und ewigen Güter des Lebens und der Seele und in den Grenzstreitigkeiten mit einer andern Wissenschaft, welche nicht wohl ausbleiben konnten, kein Recht der kräftigen Einrede zu haben. Theologie und Philologie, kann man sagen, hatten sie unterwiesen, hatten sie in ihre Richtung gebracht; sie konnte aber diese Richtung nicht folgerichtig durchführen ohne unter den Bewegungen der neuern Zeit über ihre Lehrmeisterinnen hinauszuwachsen.

Betrachten wir zuerst, wie ihre Stellung zur Philologie sich änderte. Die Vorherrschaft, welche diese in der Wiederherstellung der Wissenschaften gewonnen hatte, beruhte auf der Meinung, welche ja auch gegenwärtig noch nicht ganz aufgegeben ist, daß die Alten uns bei weitem in Kunst und Wissenschaft überlegen wären, daß wir ihnen nur von fern nacheifern könnten und auf eine Nachahmung ihres Lebens, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft Bedacht zu nehmen hätten. Sie konnte sich doch nicht in völliger Kraft behaupten, als die neuern Völker mehr ihre Kräfte zu fühlen begannen und gewahr wurden, daß sie nicht allein dazu bestimmt wären die alte Cultur zu überliefern, sondern auch sie zu einer höhern Stufe hinanzutreiben. Nur nicht zugleich in allen Kreisen des Lebens wurde ihnen dies deutlich. In allen Zweigen der Literatur, in welchen der Geschmack am Schönen, Phantasie und Kunst der Rede herschen, blieben die Alten noch lange unerreichbare Muster. Hierzu gehörte auch die Geschichte der Menschen, welche man mehr als eine Kunst nach den Mustern eines Herodot und Thucydides, eines Livius und Tacitus behandelte, als nach ihrer wissenschaftlichen Seite, ohne gewahr zu werden, daß uns ein viel weiterer Gesichtskreis, eine welthistorische Betrachtung der Dinge zugewachsen ist, welche kein

Muster des Alterthums gewinnen konnte. An den Werken der Dichtkunst, welche die neuere Literatur hervorbrachte, hätte man wohl abnehmen können, daß uns ein viel größerer Reichthum des Lebens aufgegangen ist, als der, in welchem die alten Meister sich Herren fühlten; aber das schöne Gleichmaß, in welchem diese sich bewegten, die Harmonie der Formen, mit welcher sie ihre Stoffe beherschten, sie waren noch lange nicht erreicht; die Neuern mußten sich wie Kinder erscheinen gegen die bewährten Muster in classischer Gestaltung. Aber es gab andere Gebiete des geistigen Schaffens, in welchen die neuern Völker bald der Schule der Alten sich entwachsen fühlten. Zwei in ihrer Entwicklung mit einander verschwisterte Wissenschaften wetteiferten neue Erfindungen zu bringen, die Mathematik und die Naturwissenschaft. In der erstern bot schon das, was die Araber gelehrt hatten, das dekadische Ziffersystem und die Anfänge der Algebra, große Vorzüge vor der Wissenschaft der Alten dar. In ihrer Benutzung und durch weitere Erfindung kam man zur Trigonometrie, zur Lösung der höhern Gleichungen, zu den Logarithmen, der höhern Geometrie, der Differentialrechnung, zu einer Reihe von Künsten, von welchen die Alten wenig oder nichts gewußt hatten. Man mußte sich den Alten überlegen fühlen in der Ausbildung einer rein speculativen, in strengster Methode entwickelten Wissenschaft. Die Anwendung dieser Künste auf die Naturwissenschaft zeigte ihre Fruchtbarkeit für die Erkenntniß der wirklichen Welt. Man fing an die Bewegungen der Gestirne durch Beobachtung und Rechnung einer neuen Ueberlegung zu unterziehn. Das copernicanische System stürzte das astronomische System der Alten, welches mit ihrer Weltanschauung verwachsen war. Man fing an die Zusammensetzung der irdischen Dinge zu untersuchen und schon die ersten Versuche in der noch kindischen Chemie konnten doch das alte System von den vier irdischen Elementen erschüttern. So ist es weiter fortgegangen in den Untersuchungen der Natur, welche an der Hand der Beobachtung und des Versuchs und mit Hülfe der Mathematik weiter und weiter ihre Entdeckun-

gen ausgedehnt haben. Man fand, daß die Alten in ihrer Annahme über das Größte und das Kleinste geirrt hätten; Himmel und Erde hatten vor den Blicken der Neuern ihre Gestalt geändert; in der Messung der Dinge, in der Beurtheilung der Natur konnten die Alten nicht mehr als Führer gelten; in der Mathematik und Physik hatten die Neuern ihren selbständigen Geist bewährt und sich befreit von der Bevormundung der Philologie. Diese mochte nun noch immer als eine nützliche Wissenschaft gelten; aber die Herrschaft über den Gang unserer neuern Bildung konnte sie nicht mehr behaupten. So wie der Eifer in den mathematischen und physischen Studien wuchs, sank auch der Eifer in den philologischen Forschungen.

An die Stelle der Vorherrschaft der Philologie trat nun die Vorherrschaft der Mathematik und der Naturwissenschaften. Diese hatten sich das Verdienst erworben den neuern Völkern das Bewußtsein ihrer wissenschaftlichen Selbständigkeit zu wecken; sie hatten sie in der Wissenschaft zur Mündigkeit erhoben und von dem Vorurtheil für das Alterthum befreit; dies mußte ihnen einen Vorrang vor den andern Wissenschaften geben. Es ging hieraus hervor, daß man die Grundsätze und Methoden, welche in ihrer Ausbildung sich bewährt hatten, allen andern Wissenschaften zur Nachachtung und Nachahmung empfahl. Es war nicht zu erwarten, daß sie ihrem Einfluß auf die übrigen Wissenschaften ein richtiges Maß stecken würden. Denn sie beherschten doch mit Recht nur einen beschränkten Gesichtskreis. Wenn sie das, was in ihren Untersuchungen üblich, förderlich oder nothwendig war, auch in andern Gebieten für passend hielten, so beruhte dies auf einer gewagten Analogie. Ihre eigenen Methoden, die Tragweite ihrer Grundsätze richtig zu schätzen waren sie nicht befähigt, weil sie mit ihren Gegenständen, aber nicht mit der Reflection über sich beschäftigt sind. Es konnte nur Verwirrung bringen, daß man nach ihren Grundsätzen und Methoden auch in andern Wissenschaften zu verfahren anfing; diese Verwirrung mußte noch dadurch vermehrt werden, daß man beide, Mathematik und Na-

turwissenschaften als eine gleichartige Wissenschaft zusammenzufassen pflegte, weil sie gemeinschaftlich in ihren Erfindungen sich unterstützt oder ermuntert hatten.

Sehen wir uns nun um, was hervorgegangen ist aus dieser Vorherrschaft der Mathematik und der Physik. Nachdem sie das Ansehn der Philologie gebrochen hatte, griff sie auch die moralischen Wissenschaften und die Theologie an. Diese beiden standen jenen gegenüber; sie wurden wohl auch als eins gezählt, weil man die Moral der Theologie überlassen hatte. In den ersten Zeiten, als die Vorherrschaft der Mathematik und Physik sich erhob, hatte man vorsichtig das Gebiet der Theologie geschont; die natürliche Weisheit wurde der göttlichen Offenbarung entgegengesetzt; beide sollten friedlich neben einander bestehn, in der Denkweise des Indifferentismus, indem beide um einander sich nicht kümmerten. Aber eine solche Scheidung ist unnatürlich. Keine Herrschaft erhebt sich ohne auf Eroberung auszugehn. Die in ihren Siegen fortschreitende Naturwissenschaft suchte auch die moralischen Wissenschaften an sich zu ziehen. Die Natur greift in das sittliche Leben ein; bald glaubte man nur Natur im sittlichen Leben zu sehn; das Gebiet der moralischen Wissenschaften sollte der Naturwissenschaft einverleibt werden. Für die geschichtliche, fortschreitende Entwicklung der Vernunft hatte man wenig Sinn; dem natürlichen Triebe der Selbsterhaltung glaubte man sein sittliches Leben anvertrauen zu können; höchstens zog man auch die socialen Triebe der Thiere und der Menschen zu, welche auf Erhaltung der Art gehen. Da haben sich denn die moralischen Wissenschaften fast in Naturwissenschaften umsetzen müssen. In der Rechtswissenschaft wollte man fast nur vom Naturrecht wissen, in der Theologie nur die natürliche Theologie anerkennen; was den Gesetzen der Natur in Recht und Religion zugefügt worden wäre, wurde als entstellender oder künstlich nachhelfender Zusatz angesehn, welcher doch auch wieder auf eine Art von Instinct zurückgebracht werden müßte. In der Pädagogik drang man vor allen Dingen auf natürliche Erziehung; in der schönen

Kunst sah man eine Nachahmung der Natur oder eine Entwicklung natürlicher Triebe; die Geschichte des Stats wußte man nicht besser zu erklären als aus den natürlichen Gewohnheiten, welche unter verschiedenen Naturbedingungen, in verschiedenen Ländern auf verschiedene Weise sich fortbilden. Nach allen Seiten zu ertönt das Geschrei nach Natur. Das ganze sittliche Leben soll sich nur aus natürlichen Trieben und Neigungen entwickeln, aus dem egoistischen Triebe des Menschen nach Selbsterhaltung, aus der Leidenschaft, welche seine faule nur den Genuß suchende Vernunft zu gemeinnützigen Thaten fortreißt, aus den geselligen Trieben, welche das Gemeinwohl achten lehren. Genug die Grundsätze der Naturwissenschaft sollten in allen Gebieten des Lebens als herschend anerkannt werden; sie sollten genügen auch die edelsten Erzeugnisse der Vernunft zu erklären.

So wie Mathematik und Naturwissenschaften zur Vorherrschaft sich erhoben hatten, mußten sie an die Stelle der Philosophie sich zu setzen suchen. Es ist oft genug ausgesprochen worden, daß die Philosophie nichts anderes als Wissenschaft der Natur sei. Nachdem man sie die natürliche Weisheit genannt hatte, nachdem die moralischen Wissenschaften in den Bereich der Naturforschung gezogen worden waren, war dies Ergebniß so gut wie gezogen. Den Lehren der Philosophie bleibt nur die Aufgabe zu zeigen, wie die gesammte Cultur des Menschen aus der Natur heraus sich gestalte. Aber auch über die Form der Wissenschaft zu entscheiden hatten sich die Naturwissenschaft und die Mathematik vorbehalten. Als eins der ersten Vorrechte der Philosophie war es sonst angesehn worden, daß sie die Methodenlehre für alle Wissenschaften abzugeben hätte; sie war in Besitz der Logik. Aber man fand nun, dieses Geschäft wäre nicht recht von ihr verwaltet worden. So lange die Philosophie sich selbst überlassen geblieben war, hatte sie gar zu träge Fortschritte gemacht; wenn überhaupt nur Fortschritte; hatte sie nicht vielmehr nur in schwankenden Meinungen sich bewegt? Noch immer stand sie an der Schwelle des Skepticismus. Man mußte sie unter Vor=

mundschaft setzen und die Zügel der Methode in eine kräftigere Hand legen. Wenn die Philosophie nur der Leitung der Mathematik und der Naturwissenschaften sich anvertrauen wollte, dann würde sie schon sichern Boden fassen. Die Logik hatte für die Königin der Wissenschaften gegolten; sie sollte sich jetzt bequemen die rechte Methode von andern Wissenschaften zu lernen. Weit und breit kamen jetzt die Rathschläge zu Tage, daß man die Philosophie in mathematischer Methode zu demonstriren habe, daß man die Methode der Naturwissenschaft durch Beobachtung und Versuch eine vollständige Induction herzustellen auch auf die Philosophie anwenden sollte. Den Rathschlägen sind die Versuche gefolgt. Nicht allein die Philosophie, sondern alle Wissenschaften hat man zu exacten Wissenschaften zu machen gesucht, indem man sie in die mathematische Methode einzwängte; nicht allein die Philosophie, sondern alle Wissenschaften hat man auf Induction zurückzubringen und selbst die Grundsätze der Induction zu induciren gesucht.

Ob diese Versuche gelungen sind? Gewiß ist es, daß sie weder in der Philosophie, noch in der Wissenschaft überhaupt den Streit gehoben haben. Mehr als je führten sie wieder zu der Schwelle des Skepticismus. Wer nach den Erfolgen urtheilt, wird hieraus kein günstiges Urtheil ziehen können. Mathematik und Naturwissenschaften waren zwar in ihren Entdeckungen Hand in Hand gegangen; aber in den Methoden ihrer Beweise standen sie weit von einander ab. Wie zwei Parteien, welche zum Sturz ihres Gegners sich verbünden, wenn sie aber die Geschäfte zu leiten übernehmen, ganz verschiedene Verfahrungsweisen einschlagen, standen sie in Verhältniß zu einander. Wer die Methode der Mathematik als die einzig richtige empfahl, konnte die Methode der Naturwissenschaften nicht billigen. Wer die Methode der Induction für die allein wahre ansah, dem mußten die allgemeinen Grundsätze der Mathematik Anstoß erregen. Aus der Vorherrschaft dieser Wissenschaften hat man daher nur den Streit des dogmatischen Rationalismus und des skeptischen Sensualis-

mus hervorgehn seyn. Ein solcher Streit konnte doch nicht befriedigen. Wer Mathematik und Naturwissenschaften in Frieden vereinigen wollte, mußte bemerken, daß verschiedene Wissenschaften verschiedene Methoden befolgen dürfen und daher keine einzelne Wissenschaft, welche eine besondere Methode annimmt, die geeignete Richterin über die Methode des Denkens überhaupt ist, weil sie höchstens ihre eigene Methode kennt. Man mußte über jenen Streit wohl gewahr werden, daß eine tiefere Untersuchung der Methoden nöthig sei, welche keine von den üblichen Methoden voraussetzen dürfe, um die Bedeutung aller Methoden ergründen zu können. Wenn man zu dieser Einsicht kam, mußte man aufhören die Untersuchungen der Philosophie über die Methodenlehre dem unnatürlichen Zwange unter die Formen ihr fremder Wissenschaften zu unterwerfen und damit war die tyrannische Herrschaft der Mathematik und der Physik gebrochen.

8. Mit diesen Betrachtungen sind wir schon über die Grenzen der neuern Zeit in die neueste Zeit hineingerückt, von welcher wir glauben dürfen, daß sie den moralischen Wissenschaften und der Philosophie ihre Freiheit zurückgegeben hat. Bei dieser neuesten Zeit wollen wir vorläufig Halt machen. Ihren Beginn dürfen wir da ansetzen, wo Kant die Macht des dogmatischen Rationalismus und des skeptischen Sensualismus brach und zugleich den Grundsätzen der moralischen Wissenschaften eine neue Stärke gab. Ueberblicken wir nun den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf Kant, so werden wir zwei Abschnitte in ihr unterscheiden können. In der ersten Zeit ist die Bewegung noch sehr unruhig; noch in einem heftigen Streite mit der Scholastik begriffen sucht sich die neuere Bildung Bahn zu brechen; in hin und her schwankenden Versuchen übt sie ihre Kraft und stützt sich hierbei auf das Beispiel der Alten, welchem sie nacheifert; die Philologie ist hierbei die Vorkämpferin, sie beherscht die übrigen Wissenschaften. Diese Zeit reicht bis in das 17. Jahrhundert, ungefär bis zu dem Abschnitte, wo auch die religiösen und politischen Kämpfe

unter Protestanten und Katholiken mit dem dreißigjährigen Kriege eine Entscheidung fanden. In dem zweiten Abschnitte der neuern Zeit hatten die neuern Völker ihre Kräfte schon kennen gelernt; der Bildung der Alten konnten sie nicht mehr sich unterordnen; das System der alten Weltansicht war völlig erschüttert, das System einer neuen Weltansicht im Beginn sich zu bilden, damit die Zeit einer ruhigern Entwicklung eingetreten. In der Philosophie bildeten sich nun die neuern Systeme aus, auf welche man vorzugsweise zu blicken pflegt, wenn die Lehren der neuern Philosophie in Frage kommen. Beide Abschnitte haben einen sehr verschiedenen Charakter. Wenn in den ältern Zeiten des Kampfes gegen die Scholastik alles in fragmentarische Bestrebungen sich auflöste, so bildeten sich dagegen in dem darauf folgenden Abschnitte Lehrweisen aus, welche in ihrer Aufeinanderfolge eine ununterbrochene Fortbildung erhalten und bei aller Verschiedenheit der Ergebnisse doch gemeinschaftliche Grundsätze und Methoden nicht verkennen lassen, wie sie in Schulen der Philosophie vorzukommen pflegen. Von Bacon durch Hobbes und Locke hindurch bis auf Hume und Condillac, ebenso von Descartes durch Spinoza und Malebranche hindurch bis auf Leibniz und Wolff wird man eine solche Fortpflanzung der Lehrweise verfolgen können. Wenn in der ältern Zeit die Philosophen durch Philologie gebildet sein mußten, so waren nun die Häupter der philosophischen Schulen oft nicht weniger ausgezeichnet als Mathematiker oder Physiker, immer aber durch die Schule der Physik und Mathematik hindurchgegangen. Damit hängt es zusammen, daß die neuere Philosophie mehr und mehr aus dem Gebrauch der lateinischen Sprache heraustrat und den Literaturen der lebenden Sprachen sich einverleibte. Bei allen diesen Verschiedenheiten beider Abschnitte wird man nicht übersehen dürfen, daß die Keime, welche in dem ersten gelegt wurden, in dem andern sich nur entwickelten. Es ist eine sehr gewöhnliche und verzeihliche Täuschung, wenn Männer, welche neue Bahnen brechen, von Grund aus anzufangen glauben, und so haben auch die Systematiker

der neuern Zeit zuweilen die Meinung gehegt, daß sie ganz von Neuem begönnen. Solche Täuschungen darf die Geschichte nicht fortführen. Die Weise, wie die neuern Systeme darauf ausgegangen sind die weltlichen Dinge zu begreifen, würde man nicht verstehen können, wenn man nicht wüßte, daß schon unter der Vorherrschaft der Philologie ganz ähnliche Gedanken und Formen der Lehre fragmentarisch sich vorgebildet hatten.

Vergleicht man die beiden Abschnitte der neuern Philosophie mit den beiden Abschnitten der vorhergehenden Zeiten, in welchen die theologische Richtung vorgeherscht hatte, so wird eine Aehnlichkeit in ihren Verhältnissen uns in die Augen fallen müssen. In beiden Fällen begann die Entwicklung mit Polemik und fragmentarischen Versuchen; erst in der spätern Zeit stellten sich Systeme ein. Ein kritisches Element kann die Philosophie freilich zu keiner Zeit entbehren; da sie aus der Meinung sich herausbilden muß, hat sie auch immer mit der gemeinen Meinung zu streiten. Aber so lange die Meinung noch nicht wissenschaftliche Gestalt angenommen hat, ist zur Polemik nur geringere Veranlassung vorhanden. Daher finden wir zu Anfang der alten Philosophie das kritische Element nur schwach vertreten; in der christlichen Philosophie mußte es sogleich anfangs mit Macht sich geltend machen. Zuerst war in der patristischen Philosophie der Streit gegen die heidnischen Lehrweisen zu richten; nachdem aber in der patristischen und scholastischen Philosophie die theologische Richtung einseitig sich geltend gemacht hatte, konnte es auch nicht ausbleiben, daß gegen diese Einseitigkeit ein neuer Streit sich erhob; denn auch die weltliche Richtung der Meinung mußte zur Geltung gebracht werden, wenn das ganze Leben vom christlichen Glauben durchdrungen werden sollte; man durfte nicht, wie es in hierarchischer Meinung geschehen war, das geistliche und das weltliche Leben auseinanderfallen lassen. Die Polemik aber, welche zuerst im Beginn der beiden großen, von uns unterschiedenen Perioden herschte, hat sich alsdann auch in den aus ihr hervorgegangenen Systemen festgesetzt. Die vorherschend theolo-

gische Richtung ist immer in einem Streit mit den weltlichen Bestrebungen geblieben; die vorherschend weltliche Richtung hat nie mit der Theologie sich recht zu befreunden gewußt. Aus viel verwickeltern, verworrenern, aber auch aus viel reichern Beziehungen ist die christliche Philosophie hervorgegangen, als die alte Philosophie; es hat ihr daher auch schwer werden müssen sich des Streites zu entledigen gegen äußere Gegner, um ihren innern Streit gar nicht zu erwähnen.

Noch ein anderer Vergleichungspunkt bietet sich zwischen den beiden ersten Perioden der christlichen Philosophie dar. Man hat die erste Periode dadurch charakterisiren wollen, daß sie in Knechtschaft unter der Theologie oder der Kirche gestanden hätte. Mit demselben Rechte würde man sagen können, daß sie im ersten Abschnitte der neuern Zeit unter der Knechtschaft der Philologie, im zweiten unter der Knechtschaft der Naturwissenschaften und der Mathematik gestanden hätte. Mußte sie sich nicht in die Schule der Alten nehmen lassen; wurden ihr nicht die Grundsätze und Methoden der Naturwissenschaften und der Mathematik aufgedrängt. Mit demselben Rechte würde man das eine und das andere behaupten und mit demselben Unrechte. In beiden Fällen waren es die allgemein verbreiteten Meinungen der Zeit, welche die Forschungen der Philosophen leiteten; ihrem Einflusse durften sie sich nicht entziehen, weil die Philosophie nicht blind bleiben darf gegen das, was außerhalb ihres Gebiets vorgeht. Wenn es in beiden Fällen einseitige Meinungen waren, so waren es doch Meinungen, welche Berücksichtigung verdienten, welche den Blick erweiterten oder schärften; wenn sie die Forschung abhängig machten von der Richtung, welche sie ihr gaben, so ließen sie doch die Freiheit zurück das Nachdenken zu üben in der Erforschung ihrer Gründe. Dies ist die Weise der Philosophie, daß sie von Meinungen ausgeht, aber nicht bei ihnen sich beruhigt, sondern aus ihren Gründen heraus sie weiter führt. In ihre Polemik wurde sie in beiden Fällen durch die Umwandlung der Meinungen hineingezogen; in beiden Fällen war sie nicht unberechtigt;

sie richtete sich gegen veraltete Vorurtheile. In der neuern Philosophie war das Uebermaß der theologischen Anmaßungen zu bestreiten; daß ein solches vorhanden war, wird man gegenwärtig nicht mehr verkennen, wenn man bedenkt, wie die theologische Autorität über politische Händel, wie sie über den Streit zwischen dem ptolemäischen und copernicanischen System entscheiden wollte. Den Streit der Meinungen suchte aber die Philosophie aus Gründen zu entscheiden, welche die Meinung nicht an die Hand gab. Ihre Gründe mochten im Eifer der Polemik nicht immer genau abgemessen sein. Ihr Streit gegen die Anmaßungen der Theologie verkehrte sich zuweilen in einen Streit gegen die Religion; aber nur in einer geläufigen Verwechslung hat man behaupten können, daß er im Ganzen gegen die Religion gerichtet gewesen wäre. Wenn die Vorherrschaft der Mathematik und Physik zum Indifferentismus gegen die Religion führte, so konnte sich doch der Indifferentismus nicht behaupten, weil er gegen die Interessen der Philosophie war; die Freigeisterei und selbst der Atheismus der neuern Zeit gingen schon von einem Interesse für die Reinigung der Religion aus; das Uebermaß des polemischen Eifers aber, in welchem diese Ausschweifungen sich ergaben, weckte auch immer wieder die Kritik, von welcher zu keiner Zeit die Philosophie sich lossagen kann.

9. Mit einer solchen Kritik sind wir nun auch eingetreten in die neueste Zeit, mit der Kritik Kant's, welche sich vorzugsweise mit diesem Namen bezeichnete, weil sie den Dogmatismus der rationalistischen, den Skepticismus der sensualistischen Schule bestritt und weder den Zwang der mathematischen, noch den Zwang der naturwissenschaftlichen Methode in der Philosophie dulden wollte. Die neueste Zeit nennen wir diese Zeit, weil in ihr die Bewegungen beginnen, deren Streit noch bis auf unsere Gegenwart reicht. Daß diese Bewegungen, in der Wissenschaft nicht allein, sondern auch in der schönen und nützlichen Kunst, in der Religion und im Stat, sehr mächtig gewesen sind, wird niemand der jetzt lebenden Menschen verkennen; nur darüber, ob sie heilsam

gewirkt oder nur Verwirrung gebracht haben, können die Parteien streiten. Der Streit hierüber ist noch möglich, weil der Erfolg noch nicht die Entscheidung unter den kämpfenden Parteien gebracht hat. Hiermit ist die Schwierigkeit eines historischen Urtheils über diese Zeit bezeichnet. Aber auch die Nothwendigkeit eine Entscheidung über die Bedeutung dieser Bewegungen zu suchen, ist hierdurch ausgedrückt. Der Mensch, welcher praktisch in die Bewegung eingreifen will, hemmend, fördernd oder mäßigend, muß darüber sich Rechenschaft geben, wenn er gewissenhaft verfahren will; nicht weniger auch der wissenschaftliche Denker; denn seine Unternehmungen in der Wissenschaft gehören auch der Praxis an und wollen in der Gestaltung zukünftiger Dinge sich bewähren. In der gegenwärtigen Bildung steht jeder mit seinem Urtheil; die Bewegung dieser Bildung wird immer auch in seinem Urtheil mitreden; wenn er sich nicht Rechenschaft gegeben hätte über das Heilsame und Verderbliche in den Bestrebungen der Gegenwart, würde er über die Beweggründe seiner eigenen Unternehmungen im Unklaren sein.

Aber über zweierlei hat man dabei auch den Irrthum zu meiden. Wie wissenschaftlich seine Urtheile auch klingen mögen, er muß sich dabei auch erinnern, daß sie auf der Grundlage der gegenwärtigen Bildung und ihrer Meinung beruhn. Aus dem Glauben seiner Zeit und an die Bestimmung seiner Zeit muß er seine Zuversicht im Leben und Denken schöpfen; nur dahin kann er streben, daß er aus den Meinungen der Zeit das Beständigere, das Bessere herausfinde. Hierdurch werden wir auch auf das Zweite hingewiesen, daß niemand glauben darf in den Bewegungen seiner Zeit nur Gutes und Beständiges zu finden; ein jeder hat dies aus einer Masse des Schlechten und vergänglicher Beiwerke herauszuschälen; ohne Kritik dürfen wir uns dem Treiben unserer Zeit nicht hingeben, wenn wir aus den Wogen der allgemeinen Meinung mit ungebrochener Kraft hervortauchen wollen. Wenn wir die Kritik geübt haben, so müssen wir uns sagen, daß sie noch nicht genug geübt worden. Wir tauchen

nicht empor ohne die Spuren des Elements an uns zu tragen, dem wir uns anvertrauen mußten. Unsere Zeit besonders ist eine sehr leidenschaftlich bewegte Zeit gewesen; zwei bis drei Menschenalter alt hat sie wohl einigermaßen sich abklären können; man sagt sie gehe schnell; aber sie müßte eine zauberhafte Schnelligkeit haben, wenn sie in dieser kurzen Frist die großen Unternehmungen, mit welchen sie schwanger ging, hätte zur Reife bringen können. Man müßte blind sein gegen Vergangenheit und Gegenwart, wenn man nicht sähe, daß sie nicht allein zu zerstören, sondern auch zu schaffen gewußt hat; darum glauben wir an die Heilsamkeit ihrer Bestimmung und zu einem Theil auch an die Beständigkeit ihrer Werke; aber sie hat auch nicht gewußt sich zu zügeln und daher sind wir bereit unsern Glauben an ihre Werke zu prüfen um ihn bestätigt zu finden und um ihn zu reinigen.

Die Veränderungen der neuesten Zeit sind in der Politik von Frankreich ausgegangen. Die französische Revolution vom Jahre 1789 hat das Statensystem Europa's erschüttert, in den Meinungen über die Verhältnisse der Stände im State, über die Regierungsform und über die Zusammensetzung der Gesellschaft eine tief eingreifende Umwandlung hervorgebracht. Die schwer und schmerzlich erkauften Erfahrungen, welche diese Umwälzung der Dinge brachte, haben thatsächlich bewiesen, daß die befriedigten Zustände der neuern Zeit doch nur ein Uebergang zu einer neuen Culturstufe waren. Aber nicht allein politischer Art konnten die Bestrebungen der neuesten Zeit sein, wenn dies sich beweisen sollte. Zu derselben Zeit, als in Frankreich die politischen Stürme sich vorbereiteten, bildete sich in Deutschland eine Umwandlung des Geschmacks; seine Nationalliteratur war im Geiste der neuern Zeit noch nicht zur Entwicklung gekommen; jetzt erwachte das Bestreben bei den Deutschen die Nachahmung des Fremden von sich zu werfen; sie fühlten sich dem gewachsen in Nacheiferung mit den andern neuern Völkern ihre Dichtkunst und ihre Prosa in originalem Geiste durchzuführen. Auch nach dieser

Seite zu haben stürmische Anläufe die Veränderung eingeleitet und manche Uebertreibungen haben beseitigt werden müssen, ehe der Geschmack sich festsetzte und classische Muster zur Anerkennung kamen. Mit dem Geschmack haben sich die Sitten geändert; die steife Uebereinkunft mußte dem Streben nach dem Natürlichen weichen um eine neue Uebereinkunft zu bilden, welche mit den im Stillen umgewandelten Ueberzeugungen besser stimmte und der Individualität, der Stimmung der Einzelnen weniger Zwang auflegte. Man fühlte sich hierin in Einklang mit dem Streben nach Freiheit, in welchem die politischen Umwälzungen sich vollzogen, und in Verein mit diesen, in der Ungebundenheit und in der Erweiterung des Verkehrs, welche der Krieg und große Bewegungen der Politik bringen, in Uebereinstimmung überdies mit den Nachwirkungen der naturalistischen Denkweise der vorhergehenden Zeit hat diese nationale Entwicklung bei den Deutschen ihren Einfluß auch über Deutschland hinaus verbreitet. Es waren zwei Umwälzungen, die eine auf politischem, die andere auf literarischem Gebiete, in Kunst und Wissenschaft, welche bei zwei Völkern im Herzen Europa's ihren Ursprung nahmen, sie haben gemeinschaftlich die neueste Zeit herbeigeführt. Wie alle nachhaltigen Umwälzungen hatten sie auch schon ihre Vorläufer in der frühern Zeit; ihr Grund war ihnen vorbereitet; dieser Grund war allgemeiner verbreitet, als nur über die Stätten ihres Ursprungs. Wie sehr auch die Veränderungen unter den Franzosen und Deutschen von Beweggründen in den eigenthümlichen Verhältnissen dieser Völker ausgingen, so hat sich doch niemals stärker als jetzt gezeigt, wie eng die Gemeinschaft unter allen Völkern unserer Bildung ist, wie eng auch die Wege der Politik mit den Wegen der geistigen Bildung zusammenhängen. Die Gedanken, welche die französische Revolution nicht sowohl erzeugte, als öffentlich aussprach, die Gedanken, welche die deutsche Literatur in Umlauf setzte, sie haben sich an einander abgerieben, unter einander kritisch sich verständigt und in Gemeinschaft mit einander eine Umbildung der Meinungen hervorgebracht, welche alle

neuern Völker empfunden haben und welche so weit sich erstreckt, wie der Einfluß der europäischen Bildung. Eine solche Umbildung konnte sich nicht ohne Gährung der Leidenschaften vollziehn und mit Recht hat man darüber geklagt, daß diese neueste Zeit mit den größten Leidenschaften auch die kleinlichsten und unlautersten Beweggründe in die Höhe gebracht hat. In allen Zeiten großer Entwicklungen ist dies geschehen. Die von uns bezeichneten Umwälzungen haben auch in allen Gebieten des Lebens die schlummernden Kräfte geweckt: um sie durchzuführen hat man alle Mächte der Natur, soweit sie erreichbar waren, in seine Gewalt zu bringen gesucht und Kunst und Wissenschaft haben ihre Hülfe geboten um dem Aufschwunge einer rastlosen Arbeit die äußern Mittel zu sichern. In diesen Werken der Macht über die äußere Natur verkündet sich am sichtbarsten der Fortschritt der neuesten Zeit; seine Bedeutung wird man aber nur verstehn können, wenn man auf die geistigen Beweggründe vordringt, welche zu allen diesen Anstrengungen der Arbeit antrieben.

Gleichzeitig mit den Bewegungen der neuesten Zeit hat auch die Philosophie ihre Umgestaltung erlebt. In ihr finden wir sie schon begriffen, als die politische Bewegung begann. Im Jahre 1781 hatte Kant seine Kritik der reinen Vernunft veröffentlicht. An den politischen Bewegungen hatte sie Theil genommen; sie ist aber nicht aus ihnen entsprungen, vielmehr im Gegensatz gegen sie hat sie eine tiefer gehende Umbildung der Gedanken betrieben. Man hat oft die Meinung geäußert, daß die Philosophie der Franzosen, Voltaire's, Rousseau's, der Encyklopädisten, die Revolution in Frankreich hervorgerufen hätte. Dem Urtheil der politischen Geschichte hat sich diese Meinung nicht empfehlen können. Im Beginn der Revolution waren manche Häupter der Bewegung für die Gedanken der französischen Philosophie begeistert; ihre Reden und Rathschläge haben ihr doch nur eine oberflächliche Färbung gegeben. Als die Revolution um sich griff, war diese Philosophie im Absterben; eine nachhaltige Umwandlung hätte sie nicht hervorbringen können. Im Fortgange der politischen Ent-

wicklung ist diese Philosophie vollends zu Grunde gegangen, so wie überhaupt die französische Literatur in dieser Zeit ihren alten classischen Schimmer verlor und erst später wieder sehr umgestaltet sich wieder emporschwingen konnte. Diese Bewegungen in Frankreich hatten keinen literarischen Grund; die Literatur wurde in ihnen nur als Mittel gebraucht; Wissenschaft und Kunst verhielten sich sehr leidend unter ihnen. Anders war es bei den Bewegungen in Deutschland. Sie waren vorherschend auf Werke des Geistes, der Kunst und der Philosophie gerichtet; vielleicht zu vorherschend. In der Politik gab es hier anfangs beinahe nichts zu thun, was der Mühe zu verlohnen schien. Der zu neuen Erhebungen sich rüstende Geist warf sich auf die Verfeinerung, auf eine frische Belebung der Sprache und alles dessen, was in der Sprache sich ausdrücken läßt. Unverkennbar ist es, wie hierin ein sehr starker Gegensatz zwischen der Umwandlung der Dinge in Deutschland und in Frankreich herscht. In Deutschland wollte jeder vor allen Dingen sich bilden, sich ins Gleichgewicht setzen mit der Bildung der Uebrigen; man fühlte, daß man hierzu der Selbständigkeit bedurfte; man hatte sie zu erringen, indem man von den vorherschenden Einflüssen des Ausländischen sich losmachte. Wenn hierbei Originalitätssucht um sich griff, so geschah es in dem Gefühle des Bedürfnisses seiner mächtig, innerlich frei zu werden; wenn man auch die Meinung beherschen wollte, so konnte es nur in Folge einer persönlichen Ueberlegenheit erreicht werden. In Frankreich hatte man seine Gedanken auf die allgemeinen Angelegenheiten, auf die öffentlichen Verhältnisse gerichtet: da mußte man die Partei suchen, durch welche man sie beherschen könnte; das Ansehn nach außen kam hierbei nicht wenig in Betracht; auch über die Grenzen der Nachbarn hinaus wollte man die Herrschaft der Partei tragen; die Eroberung stand in Aussicht. In Deutschland im Bestreben erst mit sich selbst fertig zu werden schloß man sich gern ab; eine stille, harmonische Entwicklung seines Innern, der Familie, der nächsten Kreise des Verkehrs suchte man sich zu sichern um in dieser innerlichen Welt,

welche das Unendliche in sich birgt, heimisch zu werden. Die Gedanken der Franzosen gingen auf die äußere Welt, welche sie ihren politischen Grundsätzen unterwerfen wollten. In dem Gebiete der Muttersprache, mit welcher man es in Deutschland zu thun hatte, konnte man nur streben den Boden von fremdartigen Einflüssen zu reinigen und wiederzuerobern, was man verloren hatte unter der Nachahmung fremder Sitten, fremder Denk- und Ausdrucksweisen. Da klingen uns denn auch überall in Versen und in Prosa die Stimmen entgegen, welche das Deutsche fordern, das Ausländische als leeren, für uns unbrauchbaren Tand zurückweisen. Und in derselben Zeit boten uns die Franzosen die Verbrüderung mit ihrer freien, großen Nation an. Ihre Revolution hatte kosmopolitische Ansichten angenommen. Wir zweifeln nicht, daß es die Begeisterten ihrer Anhänger aufrichtig meinten, wenn sie ein großes Beispiel gegeben zu haben glaubten, welchem die übrigen Völker nur zu folgen hätten um durch den Sturz ihrer bisherigen Bedrücker dem gemeinsamen Ziele allgemeiner Weltbeglückung nachzustreben und dann in Frieden mit ihnen sich zu vereinen. Dergleichen Meinungen werden nicht ausgesprochen ohne die Hoffnung, daß sie Anklang bei Gleichgesinnten finden werden. Aber von den Pläne machenden Gedanken bis zur Ausführung ist ein weiter Weg. Die Mittel schrecken ab, wenn auch das Ziel winken sollte. Nicht lange konnten die beiden Bewegungen in Frankreich und in Deutschland neben einander in Frieden gehn. Sie waren von zu verschiedener Natur. Wenn die Deutschen in der Ausbildung ihrer Literatur darauf ausgewesen waren von der Uebermacht des Ausländischen sich frei zu machen, so konnten sie es noch weniger dulden, daß die eroberungslustigen Franzosen nun mehr als je ihre politischen Angelegenheiten zu beherschen anfingen. Zuerst hatten sie in der Literatur das Fremdartige ausgeschieden; dann mußten sie dazu schreiten es auch in der Politik von sich abzutreiben. Es ist ihnen oft genug vorgeworfen worden, daß sie in dem Streben nach innerer Bildung das äußere, besonders das politische Leben ver-

nachlässigt haben; sie haben durch harte Erfahrungen aus ihren Träumen geweckt werden müssen; sie zeigten sich aber auch alsdann durch ihre innere Entwicklung gestärkt, nicht zu Eroberungen, nicht zu einer plötzlichen und gänzlichen Umwälzung ihrer politischen Verfassung; dazu war der ganze Gang ihrer Bewegung, ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse nicht angethan; aber zur Behauptung ihrer Selbständigkeit, ihrer volksthümlichen Art, welche von vorn herein durch ihre neuern Bewegungen bezweckt worden war.

Wir müssen hinzufügen, daß auch im Innern einer jeden der beiden Bewegungen, welche die neueste Zeit heraufgeführt haben, ein Streit entgegengesetzter Bestrebungen sich findet. In beiden gab es eine sehr trübe Gährung; nicht ohne Leidenschaft haben sie sich vollzogen; was man wollte, sah man nicht klar; ohne Zweifel trug man sich auch mit übertriebenen Hoffnungen und mit mäßigern Erfolgen hat man zuletzt sich befriedigen müssen. In den politischen Bewegungen der Franzosen liegt der Gegensatz in den Bestrebungen sehr offen vor. Wir erwähnten schon die kosmopolitischen Gedanken, welche zu Anfang der Revolution sehr laut und mit Wohlbehagen ausgesprochen wurden. Seltsam, daß sie in einer nationalen Angelegenheit, in einer Reform des Stats mit so großer Zuversicht sich vernehmen ließen. Aber sie waren ein Ueberbleibsel der naturalistischen Meinung, der absterbenden Philosophie, welche die allgemeinen Grundsätze des Naturrechts für genügend hielt allen Völkern in gleicher Weise ihre passende Verfassung zu geben; die Natur kennt keine Verschiedenheit der Völker, wenigstens nicht derselben Race; die Verschiedenheit der Völker ist ein Product der Geschichte; nur das Gesetz der Menschenart ist Naturgesetz; daher hatte die Philosophie der neuern Zeit nur die Bande der Humanität für unser rechtliches Leben geltend gemacht. Aber die Natur der Dinge ist mächtiger als die Grundsätze einer abstrahirenden Naturansicht; die politischen Gestaltungen in Frankreich streiften daher bald die kosmopolitische Humanitätslehre ab; das Volk, die große Nation

wurde das Feldgeschrei der Politik. Man ist seitdem immer mehr in die Meinung eingerückt, die praktische Politik und die Philosophie haben dieß Ergebniß sich angeeignet, daß jedes Volk nach Freiheit in seinem Lande, in seinem Innern strebend seine Verfassung nach seinen Bedürfnissen auszubilden habe, zwar nicht ohne dabei nach allgemeinen Gesetzen des Rechts zu verfahren, aber doch in seinem eigenthümlichen Nationalcharakter. Dies ist eine vermittelnde Ausgleichung der Gegensätze, welche in der französischen Revolution mit einander stritten, der politisch nationalen und der kosmopolitischen Richtung. Auch in der literarischen Bewegung in Deutschland zeigte sich ein ähnlicher Streit der Richtungen. Ohne Zweifel betrieb sie ein nationales Werk und wir erwähnten schon, wie laut die deutsche Vaterlandsliebe in ihr sich machte. Aber auch die Humanitätsbestrebungen blieben dabei nicht aus; aus den Ausgängen der neuern Philosophie waren sie auf die deutschen Dichter und Denker übertragen worden und reichlich wurden sie von ihnen gepflegt. Keine andere der neuern Literaturen hat so durchgreifend, wie die deutsche, alle Musterwerke menschlicher Kunst in sich nachzubilden gesucht. Die Philosophie war gleich von ihren Anfängen an ein Hauptbestreben in ihren Leistungen gewesen und keine andere der neueren Literaturen ist so reichlich, wie sie, mit philosophischen Gedanken erfüllt. Daß aber in der Philosophie ein Werk nicht sowohl der besondern Volksthümlichkeit, als der menschlichen Bildung überhaupt betrieben werde, läßt sich nicht übersehn. Hat sich nun von dieser Seite nicht auch nur ein mittleres Ergebniß herausgestellt? Man sollte es fast meinen, wenn man bemerkt, wie sehr die Literatur der Deutschen kosmopolitisch geworden ist, wie sie, auf die praktischen Aufgaben des Lebens verwiesen, mehr von dem lauten Getriebe der wirklichen Welt, mehr von den politischen, den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart in sich aufgenommen hat, als die Ideale, von welchen sie anfangs in ihrem häuslichen, innerlichen, geistigen Leben träumte, von ihr erwarten ließen.

Aber wir enthalten uns auf diesen fraglichen Punkt weiter

eingehen, als es unser besonderer Gegenstand, die Philosophie, erfordert. Die Umwälzungen in der philosophischen Denkweise haben unter den stürmischen Bewegungen der neuesten Zeit nicht ausbleiben können; bisher aber haben sie erst unter den Deutschen in einer recht entschiedenen Weise sich Luft gemacht. Die Engländer, überhaupt von der innerlichen Wandlung der neuesten Zeit am wenigsten berührt, haben nur wenige Zeichen von ihrer Theilnahme an der neuesten Philosophie gegeben. Die Franzosen, die Italiener, die Niederländer haben sich eingehender, lebhafter mit ihr beschäftigt und nicht umhin gekonnt dabei auf die Hervorbringungen der deutschen Philosophie zu achten; auch ihnen schien eine Umbildung der Philosophie nothwendig, daß sie dabei nicht ohne Weiteres die Wege der deutschen Philosophen gehen würden, ließ sich erwarten; es hat sich bei ihnen ein Eklekticismus ausgebildet, der doch noch zu großen Schwankungen unt liegt, als daß er eine allgemeine Wirkung auf die wissensch liche Bildung Europa's ausüben konnte. Wenn wir daher d einigermaßen abgeschlossenen Werke der neuesten Philosophie b urtheilen wollen, bleiben wir auf die deutsche Philosophie b schränkt. Ihre Denkweise, wenn sie auch noch nicht durchgedru gen ist in der allgemeinen Bildung der neuern Völker, hat s doch in größeren Kreisen geltend gemacht, so daß man sie ni schlechthin übersehen durfte, wenn man den Stand der gegenw tigen wissenschaftlichen Meinung einer Prüfung unterwarf; a wo sie nicht angenommen wurde, hat sie in ihren Nachwirk gen, in der Beurtheilung der Natur, der Kunst und aller Zwe der menschlichen Geschichte, Berücksichtigung ihrer Gesichtspu erzwungen. So lange sie aber doch vorzugsweise ein Eigenth der Deutschen bleibt, so lange nicht die übrigen europäischen V ker selbständig und fortbildend auf den Kreis ihrer Gedan eingegangen sind, kann nicht behauptet werden, daß sie ih Zweck erreicht hätte. Man hat wohl die Meinung ausgesproch daß die neueste deutsche Philosophie den Cyklus ihrer Geda geschlossen habe; hierzu giebt die nebelhafte Gestalt, in wel

sie bisher hervorgetreten sind, keinen genügenden Beleg ab; sollte
es aber auch sein, daß es der deutschen Philosophie nicht verlie-
hen wäre ihre Gedanken in bestimmterer Gestalt zu fassen, als es
bisher geschehen ist, so würde sie wohl ihre Rolle in der Natio-
nalliteratur ausgespielt haben können, aber ihre weitere Wirksam-
keit auf die neuere Bildung würde noch immer zu erwarten sein.
Auch hier liegt also wohl nur ein mittleres Ergebniß von dem
vor, was angestrebt wurde. Die neueste Zeit hat es überhaupt
mit einem Werke zu thun, welches begonnen, aber noch nicht
vollendet ist. Daher kann die Aufgabe sie im Ganzen und Gro-
ßen zu beurtheilen auch nur in einer unvollendeten Gestalt aus-
geführt werden.

Aber einige Punkte, welche zu ihrer Lösung dienen können,
stellen sich doch schon deutlich heraus. Die deutsche Philosophie,
wie sie nun sich gestaltete, hat ohne Zweifel eine ganz andere
…ellung zu den Aufgaben der Wissenschaft, als die neuere Phi-
…sophie bis auf Kant mit ihren naturalistischen Lehren, welche
…h mathematischer oder naturwissenschaftlicher Methode entwi-
…lt werden sollten. Vom Anfang an erklärte sie sich für den
…alismus; ihre Gegner waren der Materialismus, der Eudä-
…nismus, der Egoismus. Im stärksten Maße machte sie die
…ermögen der Pflicht, des sittlichen Lebens geltend; von keiner
…chgiebigkeit gegen die natürlichen Triebe, gegen die sinnlichen
…igungen wollte sie etwas wissen. Man wird nicht sagen kön-
…n, daß diese Richtung im Allgemeinen gegen die politischen Be-
…gungen der neuesten Zeit gewesen wäre; denn auch in diesem
…g alles auf eine Stärkung des Gemeingeistes aus. Die Grund-
…e der absoluten Monarchie hatten den Egoismus begünstigt;
…ersten Regungen gegen sie finden sich deutlich da ausgespro-
…n, wo Monarchen das Gesetz und das Gemeinwohl des Stats
…über ihnen stehend anerkannten. Aber auch nicht aus den
…tischen Bewegungen heraus ist jene Richtung der deutschen
…losophie hervorgegangen; mit ihnen würde die Richtung des
…alismus auf das Uebersinnliche schlecht sich vertragen haben,

und sehr entschieden war sie doch schon bei Kant hervorgetreten, als dieser erklärte, daß wir durch die Forderungen der praktischen Vernunft über die Erscheinungswelt hinaus zum Uebersinnlichen getrieben würden. Die moralische Richtung, welche nun die philosophische Forschung nahm, läßt deutlich genug erkennen, wie eng unsere moralischen Ueberzeugungen mit der Religion zusammenhängen. Die theologischen Fragen kamen nun sogleich in Bewegung. Man hat unserer deutschen Philosophie zuweilen Atheismus vorgeworfen; nur in einem Misverständnisse oder in dem Sinne hat dies geschehen können, in welchem man alles für Atheismus erklärte, was einem herkömmlichen Bekenntnisse der Theologie oder der Philosophie nicht in allen Punkten entsprach; zu dem Atheismus der Freidenker, der französischen oder englischen Aufklärer hat sich kein Haupt der neuesten deutschen Philosophie geschlagen. Vielmehr gleich von Anfang an bezeugte die Reform der Philosophie unter den Deutschen der Religion die tiefste Achtung, weil sie Religion und Sittlichkeit in einer unzertrennlichen Verbindung sich dachte. In den Lehren über Stat und Kirche tritt dies am deutlichsten heraus. Beide wußte sie zu achten; den Stat aber sah sie nur als eine Vorschule für die Sittlichkeit an; die Religion dagegen sollte in die Sittlichkeit selbst einführen. Kant und Fichte haben dies unumwunden ausgesprochen; sie hielten eine moralische Erziehungsanstalt für nöthig und fanden sie in der Kirche, nahe an die Gedanken sich anschließend, in welchen Lessing die patristische Lehre von der Erziehung der Menschheit erneuert hatte. Die Wendung zur Religion, welche hierin liegt, wird man sagen können, hatte wenig vom Christenthum an sich; sie erinnerte mehr an das Allgemeinmenschliche, als an die positiven Offenbarungen, an die geschichtlich hervorgetretenen Formen der Religion. Aber dennoch, sollte man nicht schon in dieser Religion der Menschlichkeit eine Hinwendung zum christlichen Glauben erkennen können? Wodurch anders waren denn die Gedanken an die allgemeine Menschenliebe so mächtig geworden, daß sie über die politischen Spaltungen der Völker sich hatten erheben

können, als durch das Christenthum? Woher stammte der Gedanke an eine Kirche, welche sich neben den Stat stellte, welche eine allgemeinere Bedeutung als dieser in Anspruch nehmen dürfte? Man könnte sagen, die Männer, welche die Kirche so weit über den Stat erhoben, daß sie diesem nur die Bildung zum legalen Handeln, jener aber die Bildung zur Sittlichkeit anvertrauen wollten, wären nicht weit von dem mittelalterlichen Gedanken an eine Hierarchie entfernt gewesen. Doch wir würden übertreiben, wenn wir dabei verschweigen wollten, wie viele andere Gedanken nach einer andern Seite zogen. Gegen so manche andere positive Gestaltungen des Christenthums war noch eine starke Abneigung vorhanden. Nur so viel ist richtig, daß mit der Wendung, welche die philosophischen Gedanken nach der Moral zugenommen hatten, auch nothwendiger Weise eine Wendung nach der Religion zu verbunden war, weil in ihr unsere moralischen Ueberzeugungen wurzeln. Es mußte sich nun auch bald zeigen, wie tief diese mit dem Christenthum verwachsen sind, und die Erscheinungen sind in der That nicht ausgeblieben, welche hiervon ein Zeugniß ablegen. Immer mehr hat man dahin sich gewendet auf den Glauben des Volkes sich zu berufen, in den Gewohnheiten seiner Sitten eine Stütze für das Gewissen, für die öffentlich ausgesprochene Moral zu suchen. Wie sehr auch unsere Philosophie an den blassen Gestalten ihrer Abstractionen, ihres kategorischen Imperativs, ihres Vernunftreiches hing, wie sehr sie auch ihren Constructionen der Geschichte gestattete das volle Leben des Positiven einzuschnüren, so hatte sie doch ausgesprochen, daß wir in der Geschichte die Erziehung der Menschheit, das Werk der Vorsehung zu ehren hätten. Die Folgerungen, welche hieraus zu ziehen waren, konnten nicht bei den abstracten Gedanken der Philosophie stehn bleiben. Man wird sie erkennen in der Umgestaltung fast aller moralischen Wissenschaften, in dem Gewichte, welches man in allen ihren Zweigen auf das Historische legt, auf die angebildete Gewohnheit, das Herkömmliche, das Bestehende, welches der Ausgangspunkt für alle weitern Bestrebungen darbieten müsse.

Eine neue Ansicht der Geschichte ist hieraus hervorgegangen. Noch immer weiß man die Natur zu achten; aber auf die ursprünglichen Naturzustände, auf die Unschuld der naturgetreuen Menschheit möchte man doch nicht zurückgehn; das Naturrecht reicht nicht aus; die natürliche Religion, die natürliche Erziehung, die natürliche Kunst genügen nicht. Die Politik ist nicht mehr einziger, nicht mehr vorherschender Inhalt der Geschichte; die Geschichte nicht mehr ein Spiel zufälliger Verkettungen der Umstände, nicht mehr ein Werk hervorragender Persönlichkeiten; in den Erfolgen der Politik spiegeln sich nur die allgemeinen, innern Beweggründe der Völker ab. In den weitesten Kreisen haben sich diese und ähnliche Gedanken Anerkennung erzwungen. Sie geltend zu machen ist nicht allein Sache der deutschen Philosophie gewesen, aber in der Philosophie der Geschichte, welche sie zu ihrem Augenmerk genommen hatte, sind sie zuerst in ihrer Allgemeinheit vertreten worden.

Wir haben schon erwähnt, daß auch in den politischen Bewegungen der französischen Revolution eine ähnliche Wendung eingetreten war. Von der völligen Gleichgültigkeit gegen die Religion war man zur natürlichen Religion zurückgekommen; die natürliche Religion hatte der positiven Religion ihren Eingang bereitet. Sehr verschiedene Anknüpfungspunkte haben in denselben Gang der Entwicklung geleitet, an verschiedenen Orten und zuletzt überall. Man wird hieraus abnehmen müssen, daß auch in den vorhergehenden Zeiten hierzu die Bahnen gebrochen waren. Die neuste Zeit steht mit der neuern ohne Zweifel in engstem Zusammenhang; dieselben Völker sind in beiden Zeiten Träger der Geschichte geblieben. Man wird hieraus abnehmen müssen, daß auch die verrufenen Zeiten des offen ausgesprochenen Egoismus, der Naturvergötterung, der atheistischen Freigeisterei doch in ihrem Grunde die Keime der späteren Rückwendung zur Moral, zur Religion und zur positiven Religion schon genährt haben. Dies pflegt freilich denen zu entgehn, welche die Leidenschaft mit Leidenschaft verdammen, welche mit ihrem Tadel nicht zu reimen

wissen, zu welchen Zwecken Gott solche Abscheulichkeiten zulassen konnte. Mit der heftigsten Leidenschaft freilich hatte man sich in die Verspottung alles dessen geworfen, was die christliche Farbe an sich trug; aber wie vieles hatte auch diese Farbe an sich genommen um zu täuschen, um der Heuchelei, der leichtsinnigen Beschwichtigung des Gewissens zu dienen. Zur Reinigung des Bodens war auch die ungläubige Verzweiflung nur ein Durchgangspunkt. Man muß bis zum Mittelalter zurückgehn um den Gang dieser Bewegungen zu begreifen. Die Verachtung des weltlichen Lebens, welche es gepredigt hatte, konnte keinen Bestand haben; man mußte die Natur schätzen lernen, welche verworfen worden war, damit man den übernatürlichen Gaben der geschichtlichen Offenbarung ausschließlich ihren Werth sichern könnte; man mußte auch in der Natur eine übernatürliche Gabe erkennen lernen, die Gabe, auf welcher alle unsere Kraft in der wirklichen Welt beruht und von welcher alle geschichtliche Offenbarungen ihren Ausgang nehmen müssen. Das Erste auf diesem Wege war, daß man den Bedürfnissen des natürlichen Lebens ihre freie Pflege durch eine freie Wissenschaft und Kunst zugestand. So stellte sich die weltliche Wissenschaft neben die Theologie. Beide Gebiete aber wollte man geschieden halten; beide sollten neben einander ihre Freiheit haben. Dies ist das Zeichen der Ohnmacht von der einen, der Heuchelei von der andern Seite. Die Theologie fühlte ihre Schwäche; dem Vordringen der weltlichen Erkenntnisse konnte, wollte sie nicht wehren; nur ihr Gebiet sollte man ihr unberührt lassen. Die natürliche Wissenschaft hatte doch noch nicht die Stärke gewonnen die positiven Formen einer hergebrachten Lehrweise anzugreifen; sie heuchelte Ehrfurcht vor der kirchlichen Meinung, um im Stillen ihre abweichenden Meinungen verstärken zu können. Dies ist der religiöse Indifferentismus in der natürlichen Weisheit. Wie viel besser war der offene Krieg. Ihn hat der Naturalismus erklärt. Er schüttete das Kind mit dem Bade aus. Seinen gotteslästerlichen Spott kann man gegenwärtig nur mit Widerwillen hören; wenn er aber von

den Zeitgenossen mit weniger Widerwillen aufgenommen wurde, so war es, weil unter ihnen weniger der Spott gegen die Religion überhaupt, als gegen die Misbräuche der Religion, welche bestanden, gehört wurde, weil man weder die engherzige Theologie, welche um die Natur sich nicht kümmerte, noch die indifferente Naturwissenschaft, welche die Religion dahingestellt sein ließ, billigen konnte; dieser Dualismus, welcher zwischen Glauben und Wissenschaft schwebte, mußte beseitigt werden. Leichter als ihn konnte man doch eine Meinung dulden, welche Gott unter dem Bilde der allgemeinen Natur verehrte. Eine solche Meinung finden wir verbreitet in den Lehren, welche von der neuern zu der neuesten Zeit den Uebergang machen. Davon war man doch weit entfernt, daß man alle Verehrung des Göttlichen aufgegeben hätte, nur das Göttliche wollte man nicht mehr in unnatürlicher Ferne, fern von der Natur sich denken. Es war ein Irrthum, wenn man es dem Menschen näher zu bringen glaubte, indem man es mehr in der unendlichen, dunkeln Naturgewalt suchte, als in den Offenbarungen der Geschichte und in den Geboten der kirchlichen Moral, aber auch diese Geschichte, diese Gebote hatte die Theologie mit ein undurchdringliches Geheimniß verhüllt und indem man die Gesetze der Natur geltend machte, konnte dies noch immer als ein Mittel erscheinen das Verständniß der Geschichte und des sittlichen Lebens den Menschen faßlicher zu machen. Dies ist auch wirklich geschehn. Der Naturalismus hatte die Forschungen nach den sittlichen Gesetzen zersplittert; er hatte sie aber auch mehr in das Einzelne eindringen lassen. Gegen das Ende seiner Uebermacht, um der Fülle seiner Gewalt die Krone aufzusetzen, sah er sich versucht mehr und mehr die gespaltenen Glieder des sittlichen Lebens den Gesetzen der Natur zu unterwerfen. Die Untersuchungen über die verschiedenen Zweige in der Cultur unseres vernünftigen Lebens mehrten sich nun nicht allein, sondern sie wurden auch stärker an das allgemeine Gesetz der Natur herangezogen. Recht und Stat leitete man nun aus natürlichen Trieben oder auch Leidenschaften, aus den natürlichen Einflüssen

des Bodens und des Climas, aus einer natürlichen, allmälig und instinctartig sich bildenden Gewohnheit und Sitte ab, welche selbst eine fortschreitende Entwicklung in diese Werke der Natur bringen könnte. Auch die Erziehung der Jugend wollte man zur Natur zurückführen und in ihr nur die Triebe der Natur zur Entwicklung bringen. Die schöne Kunst führte man auf Nachahmung der Natur und auf Befriedigung natürlicher Triebe oder eines natürlichen Verlangens nach Vereinigung, ja nach dem Ewigen zurück. Selbst die Religion sollte zur natürlichen Religion, zur Verehrung der Natur und der Gesetze, welche sie uns auferlegt hat, zurückgeführt werden. So drängte alles darauf hin die Naturbetrachtung auch für das sittliche Leben des Menschen fruchtbar zu machen. Wenn aus dem natürlichen Gesetze der Selbsterhaltung die gefährlichen Grundsätze des Egoismus gezogen wurden, so war dies nur die eine Seite der Sache; diesem Bestreben stand die Verehrung der allgemeinen Natur entgegen, in welcher man Menschenliebe, Aufopferung seiner selbst, Entsagung der Hoffnungen auf den Lohndienst forderte. In der Verehrung der allgemeinen Natur war auch der einheitliche Grund bezeichnet, welcher die zerstreuten Glieder der Lehren über das sittliche Leben zusammenfassen konnte. Daher muß auch das Dringen auf Gemeinwohl, Humanität und kosmopolitischen Sinn neben dem Egoismus als ein charakteristischer Zug der Uebergänge aus der neuern in die neueste Zeit angesehn werden. Auf den rechten einheitlichen Grund war man nun freilich wohl nicht gekommen; der Naturalismus führte nur auf den allerhärtesten Widerspruch zwischen Selbstsucht und gänzlicher Entsagung aller Persönlichkeit, aller Freiheit; daß man aber eine Einheit suchte, welche Trennung und Zwist der Theologie und der weltlichen Wissenschaften überwältigen könnte, wird als das Wahre in den Bestrebungen des Naturalismus bestehen bleiben.

Diese Bemerkungen werden hinreichen um uns zu warnen, daß wir nicht durch einen zu grellen Contrast zwischen den Abschnitten unserer Geschichte uns ihr Verständniß trüben. Ein

Umschwung im Gange der Dinge und in ihrer Beurtheilung hat am Ende des vorigen Jahrhunderts sich ergeben und das Ganze ergriffen; man müßte auf einen sehr beschränkten Kreis unserer Bildung sich zurückziehen, wenn man dies leugnen wollte; aber die Richtung nach diesem Umschwunge zu war schon in den vorhergegangenen Zeiten genommen und so werden wir auch die neueste Zeit nur als eine Fortsetzung der neuern ansehn dürfen. Hieran kann uns nicht hindern, daß wir eine neue Periode in der Geschichte der Philosophie für angebrochen halten. Vielmehr müssen wir uns selbst warnen, auf diesen Punkt nicht allzu fest zu bestehen. Denn die angebrochene Periode ist noch nicht aus; in ihren Bewegungen begriffen können wir uns leicht irren über den Gesichtspunkt, aus welchem wir sie zu beurtheilen haben. Viel sicherer dagegen steht die Bemerkung, daß wir in der neuesten Zeit im Zusammenhange mit den Dingen geblieben sind, welche die neuere Zeit gebracht hatte, und daß auch weiter zurück die Aufgaben, welche diese zu lösen suchte, vom Mittelalter auf sie gekommen waren. Auf diese stetige Verbindung zwischen den Zeiten unserer Geschichte haben wir uns zu berufen, wenn wir behaupten, daß noch immer derselbe Charakter unsern neuern Völkern beiwohnt, in welchem der Grund ihrer Bildung gelegt worden ist und in welchem sie aufgewachsen sind. Die neuern Völker sind nicht von ihrer Meinung, nicht von ihrer religiösen Ueberzeugung gewichen; sie haben sie nur durch Zweifel hindurchgeführt und in den Zweifeln geschwankt; diese Zweifel haben nur dazu dienen sollen schädliche Auswüchse der Meinung zu beseitigen und den Gehalt der Meinung begreiflich zu machen. Wir haben ihn noch nicht begriffen, sonst würden wir weniger zweifeln; aber auch wenn wir die Meinung begriffen hätten, würden wir ihren Gehalt nicht aufgegeben haben, sondern nur zu einer Vollendung ihrer Form gelangt sein. Nur in einer irrigen Meinung kann angenommen werden, daß die Wissenschaft ohne Voraussetzungen, ohne Vorbildungen der Meinung zu Stande gekommen sei; zu einer solchen neigten sich die Lehren der Freidenker,

welche von der christlichen Meinung uns frei machen wollten um uns in die viel engern Fesseln der Naturnothwendigkeit zu schlagen. Ihre Bestrebungen sind nur dazu ausgeschlagen, daß man auch in den Offenbarungen des Christenthums nicht die erste Voraussetzung, sondern eine Frucht der fortschreitenden Zeit erkannt hat, welche in ihrer Wurzel auf die Natur, auf die uns angeschaffene Natur zurückgeht. Das Uebernatürliche hat man anzuerkennen, auch in seinen Erweisungen in der Geschichte, aber auch in seinem Zusammenhange mit der Natur muß es erkannt werden, weil es eben nur dadurch übernatürlich ist, daß es die Natur begründet und als Grund der Natur in aller Natur sich regt. Hierzu haben die Gedanken der neuern Philosophie hingeleitet, welche alles auf die Natur zurückführen wollten und vergeblich gegen die Ueberlieferung stritten, weil sie nach ihren Grundsätzen auch ein natürliches Erzeugniß sein würde. Es konnte damals wie ein Abfall vom Christenthum erscheinen, wie ein Vergessen des sittlichen Bodens, auf welchem man stand, was doch seinem Grunde nach nur ein Bemühn war auf die Wurzeln der Entwicklung sich zu besinnen und von ihnen aus sich begreiflich zu machen, daß man im Christenthum noch immer auf dem Boden der Schöpfung stände, auf dem Boden der Triebe, welche Gott in uns gelegt hat, und der Geschicke, durch welche wir von ihm geführt worden sind. Dies hat man nun erkannt in der neuesten Geschichte, in welcher mit erneueter Macht die Gedanken der moralischen Wissenschaften hervorgebrochen sind. Damit hat sich auch die Schätzung des Positiven, des geschichtlich Gebildeten und Ueberlieferten wieder gehoben; das positive Recht, die positive Religion haben wir wieder achten gelernt und in jeder Untersuchung über menschliche Dinge ist die geschichtliche Ansicht zur Geltung gekommen. Auch die neueste Philosophie hat den Gehalt in der geschichtlich angewachsenen Masse unserer gegenwärtigen Bildung zu begreifen gesucht und in ihrer Geschichte werden wir es nicht unterlassen dürfen den Triebfedern nachzugehn, welche in ihrer allmäligen Bildung wirksam gewesen sind.

Diese Betrachtungen führen uns noch einmal auf das Thema unserer ganzen Arbeit zurück. Wenn in der neuesten Zeit die Gedanken an das Positive und besonders an die positive Religion wieder stärker hervorgetreten sind, so haben sie doch einen andern Charakter angenommen, als in den frühern Zeiten. Man erblickt das Christenthum nicht mehr in vollem Widerspruch mit dem Heidenthum; auch die Mythologie scheint uns nicht ohne Religion gewesen zu sein. Man erblickt es auch nicht mehr in vollem Widerspruch gegen die Natur; alles Wunderbare scheint uns doch mit den Gesetzen der Natur in Uebereinstimmung zu stehn und das Uebernatürliche den Durchgang durch die Natur nicht auszuschließen. Zwar genügt uns die natürliche Religion nicht; aber mit dem, was man natürliche Religion oder philosophische Theologie genannt hat, möchten wir doch auch die christliche Religion in Einklang finden. Alle diese Gedanken sind schon früher dagewesen; die christliche Denkweise hat sie nie völlig verleugnet; aber wir glauben sie jetzt wissenschaftlich durchführen zu können, wozu die frühern Zeiten kaum einen Ansatz gemacht hatten. Unsere Wissenschaft hat hierdurch einen Standpunkt eingenommen, durch welchen sie, gleichsam einem neutralen Gebiete angehörig, eine völlige Freiheit in Anspruch nehmen möchte Christliches und Heidnisches, Natürliches und Uebernatürliches mit gleicher Wage gegen einander abzuwägen. Dadurch ist für sie die Gefahr entstanden, daß sie glauben konnte gar nicht auf dem Boden des christlichen Glaubens und des von ihm bedingten Entwicklungsganges zu stehn. Eben mit dieser Meinung haben wir zu streiten. Sie kann nur von denen getheilt werden, welche behaupten ihre Gedanken in völliger Abstraction vom Boden ihrer Zeit ablösen zu können. Wer rein im Ewigen und Uebernatürlichen haust, der wird die ewige Wage der Gerechtigkeit führen können in der Beurtheilung der Zeiten und ihrer Geschichte; wer aber noch mit der Zeit sich verbunden findet, der wird nur dafür zu sorgen haben, daß er nicht zu ausschließlich dem Augenblicke und seiner Meinung sich hingiebt, sondern die Gesammtbildung seiner

Zeit und alle Beweggründe, durch welche sie geworden ist, zu seinem Urtheil heranzieht. Wenn wir in unserer Zeit auch der Vergangenheit gerecht zu werden suchen, sie mit unserer Zeit vergleichend, wenn wir ihr sogar Vorzüge vor uns zugestehn, so haben wir dabei doch immer den Standpunkt unserer Bildung inne und gewahren in ihm nur auch ein Streben nach dem Bessern und selbst nach verlorenen Gütern, welches in unserer Zeit sich regt. Daß dieser Standpunkt durch das Christenthum errungen worden, daß dies die letzte Erhebung seines sittlichen Geistes ist, deren Folgen wir noch immer betreiben, auf deren Grunde wir noch ruhen, daran soll es uns erinnern, wenn wir unsere Philosophie als christliche Philosophie bezeichnen. Auch die alte Philosophie und die Bildung des classischen Alterthums haben wir nicht vergessen; sie giebt aber nicht unsern nächsten Stützpunkt ab; nachdem auch die Wahrheit in der orientalischen Denkweise sich uns eröffnet hat, haben die Vorurtheile fallen müssen, welche die alte Geschichte beherschten. Nicht so ist es bestellt mit dem christlichen Glauben; nicht zu dem, was die Philosophie überwundene Standpunkte genannt hat, ist er zu rechnen, er hat unsern Gesichtskreis über die ganze Menschheit erweitert, uns an die Grenzen von Raum und Zeit geführt; er lebt noch immer in den Ueberzeugungen der Völker, an deren Bildung wir Theil erhalten haben und von deren Bildung aus wir urtheilen.

Und nun vergleiche man die Weise, in welcher die neueste Zeit die Elemente der alten classischen Bildung in vollerem Maße als je sich anzueignen gewußt hat, mit dem frühern Enthusiasmus der philologischen Zeit. Der freiere Blick welchen die wissenschaftliche Vergleichung auch in die Auffassung des Christenthums gebracht hat, ist freilich ängstlichen Gemüthern zu frei erschienen; sie haben gemeint, wenn die christliche Religion nicht allein wahre Religion sein sollte, so würde sie dadurch nur auf gleichen Boden mit allen übrigen Religionen gestellt; man ließe die Wahl zwischen ihr und andern; die Wahrheit, welche man der alten Mythologie, den religiösen Meinungen der alten Völ-

ker zugestände, drohte die Macht des christlichen Glaubens zu schwächen und ein neues Heidenthum einzuführen. Davon aber ist man doch viel weiter entfernt gewesen in der neuesten Zeit, als beim Ausgange des Mittelalters. Man hat noch einmal daran sich erinnert, daß die Anfänge der Wissenschaften und Künste von uns nicht vergessen werden dürften, daß sie in viel frischerer Weise die Motive uns vergegenwärtigten, aus welchen unsere Bildung hervorgegangen ist, als unsere gegenwärtige Gewohnheit an den Besitz des Errungenen; aber man ist nicht zu der Nachahmung gekommen, welche im 15. und 16. Jahrhundert den Fortschritt der Zeiten verkannte, vielmehr hat man mit geschichtlichem Blick das Alterthum nur als eine der Stufen betrachtet, auf welchen wir emporgestiegen sind. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte denn auch die eifrigste Forschung im Alterthum nicht übersehn, wie das Christenthum eine andere und höhere Stufe der Bildung hat erreichen lassen, welche von der Engherzigkeit der alten, in ihrer Volksthümlichkeit, in ihrem politischen Leben beschränkten Zeiten befreite und tiefere Einsichten in das Leben des Menschen und in die Erziehungswege der göttlichen Vorsehung eröffnete. Von diesen Gedanken ist jetzt unsere wissenschaftliche Bildung erfüllt. Der vergleichende Blick der Geschichte sieht jetzt nicht mehr in allen Zeiten dasselbe und nur einen Kreislauf der Dinge, sondern erblickt in der Entwicklung der menschlichen Dinge eine Reihe von Fortschritten und in dieser philosophischen Betrachtung der Geschichte sind wir gleich weit davon entfernt die Lehren des Alterthums zu verschmähen, wie die Offenbarungen des Christenthums von uns zurückzuweisen.

Wenn wir nun überlegen, wie wir hierzu gelangt sind, so wird man schwerlich übersehn können, daß auch die anscheinende Abwendung der neuern Zeit vom Christenthum für das wahre Erkenntniß desselben das ihrige geleistet hat, mehr für sie geleistet hat, als die glauben, welche das Christenthum mit der Theologie zu verwechseln geneigt sind. Um einen Gegenstand gerecht und unparteiisch zu würdigen, muß man den Muth fassen sich ihm

gegenüberzustellen, wie groß er auch sein möge, und ihn aus der Ferne zu betrachten. Dies hat die neuere Philosophie in ihrer Beziehung zum Christenthum gethan. Indem sie dabei ihren Standpunkt in der reinen, ursprünglichen Natur nahm, hat sie doch nur den ersten Ausgangspunkt aller Entwicklung und auch des Christenthums aufgedeckt. Es ist wahr, sie drohte nichts anderes aufkommen zu lassen als die Natur, aber sie hat doch auch die Triebe erforschen müssen, welche der vernünftigen Bildung zu Grunde liegen; sie hat, vielleicht wider ihren Willen, darauf aufmerksam machen müssen, daß sie, von Gott in unsere Natur gelegt, die Fäden abgeben, an welchen er die Dinge der Welt in seiner Hand hält. Indem sie Gott unter der Gestalt der allgemeinen Natur sich verbarg, hat sie ihn uns näher gerückt und erkennen lassen, daß er nicht jenseits der Welt stehen bleibt, wie ein Künstler, welcher sein unbelebtes Werk seinem Schicksale überläßt. So mögen ihn wohl die Heiden sich gedacht haben; aber der Gott der Christen überläßt sein Werk nicht sich selbst; seinem heiligen Geiste hat er die Leitung der Herzen vorbehalten und alle Schickungen der Natur werden von ihm gesandt. Es ist wahr, jene scheinbare Abwendung vom Christenthum drohte die Religion zu verweltlichen; aber wir müssen auch gewahr werden, daß sie die Religion der Welt näher gebracht hat, als es die von ihr bestrittene Theologie zugeben wollte, welche Geistliches und Weltliches zu scheiden gesucht hatte, welche durch falsche Auslegung der Lehre vom außerweltlichen Gotte auch eine widersinnige Scheidung des Uebernatürlichen vom Natürlichen einleiten wollte. So könnte man wohl in der scheinbaren Abwendung vom Christenthum eine ihr selbst unbewußte Hinwendung zu einem lebendigern Gottesbegriff finden. Das Scheinbare in ihr liegt in ihrem Unbewußtsein über die Bedeutung ihrer eigenen Bestrebungen. In ihm mußte sie zur Verweltlichung der Religion kommen, wärend sie doch wirklich nur einer andern Verweltlichung der Religion entgegenarbeitete. Die Verweltlichung der Religion droht uns in der That immer. Nicht leicht war

sie in einer andern Zeit drohender gewesen als im Mittelalter, von dessen hierarchischen Gedanken auch in der neuern Zeit noch viel zurückgeblieben ist. Wenn man in der mittelalterlichen Verweltlichung Geistliches und Weltliches geschieden hatte, um dieses jenem zu unterwerfen, so war wohl etwas damit gewonnen, daß man nachher versuchte beide in ihren Grenzen vor einander sicher zu stellen; aber das Rechte war damit nicht gewonnen; beide mußten einander durchdringen lernen. Hierzu hat die vordringende Bewegung von weltlicher Seite her den Anfang gemacht. Daß hierauf das Weltliche die Herrschaft an sich zu bringen suchte, muß man natürlich finden, aber auch einsehn, daß es eine Verweltlichung der Religion in sich schloß. In der Welt haben wir Gott zu dienen; wir haben ihn zu erkennen in seinen weltlichen Offenbarungen; an diesem Dienste und dieser Erkenntniß Gottes sollen alle gleichen Theil nehmen, der Laie wie der Geistliche, der praktische Mensch wie der Theoretiker; Naturkunde und Geschichtsforschung, Theologie und Philosophie sollen hierzu verwandt werden. Das ist die Sinnesweise des Christenthums, welche uns alle zu Priestern des wahren und lebendigen Gottes machen will. Ihr hat die neuere Zeit gedient, indem sie die Trennung des Uebernatürlichen vom Natürlichen nicht dulden wollte; aber die neuere Zeit hat sie auch nicht begreifen können, weil sie das Uebernatürliche durch das Natürliche zu beseitigen dachte.

Indem wir uns des Zweckes erinnern, nach welchem das Christenthum strebt, ein allgemeines Priesterthum unter den Menschen zu bringen, können wir nicht umhin daran zu denken, wie weit von diesem Zwecke wir noch entfernt sind. Nur ein Phantast könnte meinen, die Zeit wäre gekommen, wo man den Unterschied zwischen geistlichem und weltlichem Stand beseitigen könnte; wir begnügen uns, wenn es als Ergebniß unserer gegenwärtigen Bildung anerkannt wird, daß der geistliche Stand nicht besser Gott zu dienen und ihn zu erkennen bestimmt ist, als jeder andere Stand an seiner Stelle. Noch weniger werden wir

sagen können, daß jenes allgemeine Priesterthum von allen Einzelnen oder von irgend einem Einzelnen in würdiger Weise vertreten wird. Hieran uns zu erinnern kann nur die Ueberschätzung gebieten, in welche die Bewunderer ihrer Zeit sich zu stürzen pflegen. Wir fühlen uns frei von ihr, obgleich wir ihre Vorzüge vor den frühern Zeiten zu schätzen wissen. Allerdings müssen wir glauben, daß sie weiter gekommen ist und einen höhern Standpunkt in der Beurtheilung der geschichtlichen Entwicklung vor den frühern Zeiten voraus hat. Die einseitige theologische Richtung in der Philosophie dürfen wir als beseitigt ansehn. Auch von der einseitig weltlichen Richtung haben wir uns wohl befreit in einem nicht unbedeutenden Schritte, nachdem wir den Werth der Religion und besonders auch des Christenthums zu würdigen angefangen haben. Jene beiden äußersten Richtungen dürfen wir also für überwunden ansehn; das Gleichgewicht zwischen ihnen dürfte sich einigermaßen hergestellt haben. Hierin finden wir das Lob, welches wir unserer Zeit nicht versagen können. Deswegen sind wir aber noch nicht genöthigt uns einer ähnlichen Selbstgefälligkeit zu überlassen, in welcher das vorige Jahrhundert sich selbst das Jahrhundert der Philosophie nannte. Wir haben den Gipfel noch nicht erreicht; noch viele Zeiten werden kommen müssen um ihm entgegenzuführen. In äußersten Gegensätzen hat sich bisher die christliche Philosophie bewegt; zwischen den grellen Unterschieden, in welche sie geworfen wurde, liegen viele feinere Abschattungen; die rechte Entscheidung unter ihnen zu treffen, das wird der Forschung noch manche Arbeit kosten und in ihr werden noch manche Schwankungen in entgegengesetzter Richtung möglich bleiben.

Was wir aber bisher aus den Verhältnissen, unter welchen die Philosophie der neuern Völker sich gebildet hat, nur im Allgemeinen haben entnehmen können, daß sie von der Bewegung, welche das Christenthum hervorgerufen hat, angeregt und bisher getragen worden ist, das werden wir nur dadurch genauer darthun können, daß wir in das Innere ihrer Lehren eingehn.

Eine Uebersicht über die Geschichte der philosophischen Gedanken, wie sie seit dem Auftreten und unter dem Einflusse des christlichen Glaubens sich gebildet haben, soll zu zeigen versuchen, daß eine Reihe von früher nicht gekannten oder nur wenig durchgearbeiteten Lehrweisen durch diesen Glauben geweckt worden ist und unter manchen Anfechtungen noch immer sich behauptet hat. Die Ausführung dieses Plans wird freilich das Schwanken philosophischer Lehrweisen auch mitten im christlichen Glauben nicht verkennen lassen; in ihm liegt die größte Schwierigkeit für die deutliche Darlegung des zu Grunde liegenden Gedankens; um ihr möglichst zu begegnen haben wir es für nöthig gehalten die bisherigen Untersuchungen vorauszuschicken, damit aus ihnen sich erkennen ließe, wie groß die Hemmungen und Störungen waren, welche von äußern Verhältnissen aus die Entwicklung der christlichen Philosophie trafen; aber niemand, welcher die verschlungenen Bahnen der menschlichen Cultur kennt und weiß, daß die Philosophie ihnen nachgeht und sie zu begreifen strebt, wird über die langsamen und unsichern Fortschritte in der Ausbildung der christlichen Philosophie sich wundern oder an diesen Fortschritten zweifeln. Sie kenntlich zu machen, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, doch in ihren groben Umrissen, das würde die Aufgabe unseres Unternehmens sein.

Zweites Buch.

Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend theologischer Richtung. Erster Abschnitt. Die christliche Philosophie unter den alten Völkern.

Erstes Kapitel.

Die christliche Philosophie, ehe das Christenthum Statsreligion wurde.

1. Christus war unter den Menschen aufgetreten um sie zur Bekehrung zu ermahnen. In einer neuen Hoffnung, in einem neuen Glauben an Gottes Führung sollten sie ihre Zuversicht zur Seligkeit schöpfen, in einer neuen Liebe alle Menschen als ihre gleichberechtigten Brüder erkennen und in Gemeinschaft mit ihnen das Uebel der Welt überwinden lernen. In demselben Geiste der Ermahnung haben seine Apostel gepredigt und geschrieben. Sie streuten dadurch einen Samen der Lehre aus; aber eine förmlich entwickelte Lehre haben sie nicht aufgestellt.

Ihre Ermahnungen griffen aber in eine Zeit ein, welche von Lehren erfüllt war. Die classischen Völker hatten ihre philosophischen Systeme; auch die orientalische Denkweise war in dogmatischen Sätzen ausgesprochen worden. Indem das Christenthum das Leben zu reformiren unternahm, mußte es auch die herschenden Lehren umgestalten. So wie es für eine neue Politie genommen wurde, so galt es auch für eine neue Philosophie. Kirchenväter haben, nachdem sie Christen geworden waren, den philosophischen Mantel nicht abgelegt; Systeme der Philosophie haben alsbald den wissenschaftlichen Gehalt des Christenthums auszusprechen gesucht. Vieles Voreilige mußte unter diesen Umständen sich hervordrängen. In einer Reihe ketzerischer Meinungen sehen wir daher zuerst das philosophische Bestreben unter den Christen laut werden. Darin liegt der deutlichste Beweis, daß

es keine fertige Lehre war, was das Christenthum gebracht hatte. Nicht durch Berufung auf eine solche, sondern nur durch allmälig reifende wissenschaftliche Ueberlegung konnten daher auch die ersten Ketzereien ausgeschieden werden. Was in diesen gelehrt wurde, steht zum Theil der christlichen Denkweise noch sehr fern, ja könnte leicht für völlig unchristlich gehalten werden, wenn nicht doch einzelne Gedanken hie und da in ihnen zum Vorschein kämen, welche später gereinigt und dem Körper christlicher Lehrweise einverleibt wurden. Unter diesen ersten Erzeugnissen der christlichen Philosophie treten Systeme auf, welche größern Zusammenhang haben, als die fragmentarischen Gedanken der spätern patristischen Philosophie; aber was sie Bleibendes gebracht haben, ist doch nur Fragment und daß ein systematisches Bestreben in ihnen lebt, wie es philosophischen Gedanken beiwohnen muß, giebt nur der stetige Zusammenhang zu erkennen, in welchem solche Fragmente später fortgebildet worden sind.

Das Christenthum kam vom Orient und die Bewegung, welche es in die Weltgeschichte brachte, zog sich, wie schon erwähnt, vom Orient nach dem Occident hin. Daher war auch die orientalische Kirche anfangs vorherschend thätig in der Ausbildung der christlichen Philosophie und die orientalische Denkweise vorherschend in ihr vertreten. Die Furcht vor Befleckung durch die Welt, die Neigung zur Ruhe in innerer Beschaulichkeit, das Vertrauen auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit klingen lange in der christlichen Philosophie nach; diese orientalische Denkweise sollte aber auch ein bleibendes Element fur die christliche Lehre abgeben. Wir werden demnach auch die ersten Versuche der christlichen Philosophie im Orient erwarten müssen. Hier zeigten die gnostischen Systeme, wie die Philosophie sich beeilte des Christenthums als eines neuen Hebels ihrer Gedanken sich zu bemächtigen. Sie stehen freilich auf einer doppelten Grenzscheide, theils der alterthümlichen und der christlichen Denkweise, theils der Philosophie und der religiösen Schwärmerei. In beider Beziehung könnte man Zweifel daran hegen, ob sie in

die Geschichte der christlichen Philosophie gezogen zu werden verdienten. Aber als eine merkwürdige Erscheinung der ersten christlichen Zeiten sind sie zu beachten und eine genauere Beleuchtung wird auch den philosophischen und den christlichen Sinn in ihnen nicht vermissen.

Die Geschichte der gnostischen Systeme liegt sehr im Dunkel. Sie gehört einer Sectenbildung an, welche innerlich gespalten der Willkür persönlicher Meinungen zu viel Raum gestattete, als daß sie jemals zu allgemeinerer Geltung sich hätte erheben können. So wie daher die Meinungen der Gnostiker unsicher waren, so sind auch die Ueberlieferungen über ihre Entstehung, ihre Fortbildung, ihre Parteiungen unsicher geblieben. Nur das Allgemeinste können wir mit geschichtlicher Gewißheit über ihre Richtung und die Verschiedenheiten in ihr erörtern.

Darüber kann man nicht zweifeln, daß sie aus demselben Grunde, aus welchem das Christenthum hervorging, ihren Ursprung haben, aus einer tiefen Beunruhigung der Gemüther über das Uebel und das Böse in dieser Welt und aus der Sehnsucht nach Beruhigung über dasselbe. Die Fragen, woher ist das Böse? welche Rolle in der Welt ist ihm zugetheilt? geben die Beweggründe der gnostischen Systeme ab. Ueber sie aber spalten sich ihre Meinungen. Eine alte Meinung nahm an, der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem sei ein ursprünglicher und aus zwei Principien, einem guten und einem bösen, sei die Welt entstanden. Dagegen war aber auch eine andere Meinung geltend gemacht worden, welche diesen Dualismus in den Principien zu vermeiden suchte, darauf drang, daß alles auf ein gutes Princip, auf Gott, zurückgeführt werden müßte, und welche daher das Böse nur als etwas Entstandenes ansehn konnte. Diese beiden Meinungen zogen gemeiniglich auch den Gegensatz zwischen Geist und Körper in ihren Streit, indem das Geistige das Gute, die körperliche Materie das Böse vertreten sollte. Die dualistische Meinung nahm nun an, das materielle böse Princip sei von Ewigkeit her neben dem guten geistigen Princip gewesen und nur in

der Vermischung beider bilde sich die Welt, in welcher wir Gutes und Böses mit einander in Streit finden; die monistische Meinung dagegen wollte alles auf das geistige Princip zurückführen und nahm daher einen idealistischen oder spiritualistischen Charakter an, indem sie aus den Erzeugnissen oder Entwicklungen des Geistigen die Entstehung des Bösen ableitete. Eine Wiederbringung dieser alten Meinungen finden wir in den gnostischen Systemen; sie spalten sich in Dualismus und Idealismus und denken durch die eine oder die andere philosophische Ansicht den christlichen Glauben zum Wissen zu erheben. Dies haben sie mit einander gemein, daß sie den philosophischen Sinn des Christenthums aufdecken möchten. Sie berufen sich dabei auf geheime, ihrer Secte zugekommene Ueberlieferungen oder auf neue Eingebungen und Anschauungen, deren Sinn nur den Wissenden, nicht der Menge der Gläubigen zugänglich sei.

Die Ueberlieferungen sind nicht so genau, daß wir die beiden Richtungen der gnostischen Secten immer sicher unterscheiden könnten. Die idealistische Richtung ist im Alterthum oft des Dualismus beschuldigt worden. Umgekehrt kann man nun auch dualistische Lehren leicht für idealistisch halten. Bei dem Alterthum der dualistischen Meinung kann wohl nicht bezweifelt werden, daß sehr früh dualistische Meinungen bei den Gnostikern sich fanden; doch scheinen sie weniger wissenschaftlich ausgebildet worden zu sein, als die idealistischen. Nur in einer spätern Form finden wir sie nachhaltig unter den ketzerischen Secten des Christenthums vertreten und zu einer deutlich charakterisirten Lehrweise ausgebildet, in den Lehren der Manichäer. Wir beginnen mit ihnen die Darstellung der philosophischen Lehren, welche mit dem Christenthum für vereinbar gehalten wurden, weil dieser Dualismus offenbar dem Monotheismus des Christenthums am fernsten steht.

2. Mani, der Stifter der Secte der Manichäer, war ein Perser. Aus seinem Vaterlande vertrieben, verbreitete er im 3. Jahrhunderte seine Lehre in Syrien; von da drang sie fast in alle christliche Länder; unter verschiedenen Gestalten und Namen hat sie

bis in das Mittelalter hinein sich erhalten. Wir haben ihr hier-
nach doch eine nicht geringe Kraft der Ueberzeugung beizulegen.
Eben die grob sinnliche Weise, in welcher sie die Mächte des Gu-
ten und des Bösen uns veranschaulicht, war geeignet auf viele
Gemüther zu wirken.

Eine Macht des Lichtes oder des Guten und eine Macht der
Finsterniß oder des Bösen, jene Gott, diese die Materie oder der
Teufel, liegen allen Dingen der Welt zu Grunde. Beide Mächte
entlassen aus sich Emanationen, welche aber auch als Theile des
Lichtreiches oder des Reiches der Finsterniß gedacht werden. An-
fangs waren diese Reiche gesondert, jedes für sich; das Reich des
Guten einig in sich, geordnet, fest und stark, in sich befriedigt;
das Reich der Finsterniß weniger so, nicht ganz geordnet, einig
und in sich befriedigt. Daher, als es des Lichtreiches gewahr
geworden, ergriff es ein Verlangen sich seiner zu bemächtigen.
Hieraus ist diese Welt der Vermischung hervorgegangen, in wel-
cher Gutes und Böses sind. Denn als Gott erkannte, wie sei-
nem Reiche vor den Nachstellungen des Bösen Gefahr drohe, be-
schloß er wie ein guter Hirt, dessen Heerde ein Löwe nachstellt,
einen Theil seines Reiches dem Kampfe und daher auch der Ver-
mischung mit dem Bösen zu widmen, so die übrigen Theile zu
sichern und auch jenen Theil endlich zu retten und zu reinigen.
Der Hirte grub eine Grube, ließ einen Bock in sie hinab; von
ihm angelockt, stürzte sich der Löwe in die Grube ihn zu ver-
schlingen; aber der Hirt fand Mittel seinen Bock unverletzt em-
porzuziehn und der Löwe war in der Grube gefangen. Dieses
Gleichniß drückt im Allgemeinen den Sinn der manichäischen
Lehre aus. Ein sittlicher Zweck vollzieht sich im Laufe der Dinge.
Das gute Princip konnte sich doch den Einwirkungen des Bösen
nicht ganz entziehn; in seiner Einigkeit hat es aber größere Macht
als das Böse; es weiß sich den Nachstellungen der bösen Lust zu
entziehn, wenn es auch eine Zeit lang von ihnen erschüttert wird;
endlich soll es vollständig siegen und die Scheidung des Guten
und des Bösen vollbringen. Sogar die Vorstellung hat sich da-

mit verbinden lassen, daß die Herstellung der alten Ordnung auch dem Bösen zum Guten gereiche; aus natürlicher Güte habe das Gute auch dem Bösen Gutes thun wollen und es zur Ordnung gebracht.

Diese Grundsätze wurden von den Manichäern zu einer physischen Erklärung des Weltsystems benutzt, auf welche sie großes Gewicht legten. Ihren Glauben an die Offenbarungen des Mani stützten sie darauf, daß er ihnen den Anfang, die Mitte und das Ende der Dinge gezeigt habe, den Ursprung und die Einrichtung der Welt, warum Tag und Nacht wechseln und der Lauf der Sonne und des Mondes geregelt ist; hiervon lehrten Paulus und die Apostel nichts; Mani mußte als Paraklet kommen um dies den Menschen zu offenbaren. Die Ueberzeugung ist hierin ausgedrückt, daß aus der sittlichen Weltansicht der Christen auch die Einsicht in die physische Ordnung sich entwickeln müsse; aber man fordert sie sogleich, man möchte sie ohne eigne Arbeit als eine fertige Offenbarung in Empfang nehmen. So tragen denn auch die Lehren der Manichäer vom Weltbau nur die Gestalt einer rohen Teleologie an sich. Der Grundsatz macht sich in ihnen geltend, daß einer jeden Form des Sinnlichen eine Form des Uebersinnlichen entsprechen müsse. Wenn das böse Princip eine seiner Mächte aussandte zum Angriff, so mußte ihm das gute Princip eine gleiche Macht entgegensetzen zur Abwehr. Daher dem bösen Feuer setzt sich das gute Feuer zur Seite und so durch alle vier Elemente hindurch; auch der guten Seele, steht eine böse Seele zur Seite. Beide Arten der guten und der bösen Dinge sind gemischt in dieser Welt, so daß nur wenig Reines gefunden wird. Aber im Ganzen ist doch die Macht des Guten größer als die Macht des Bösen. Sie hat daher etwas Ueberschüssiges aufzuweisen, welches die in der Mischung gebundenen Theile ihres Reiches zu sich heranzieht und aus der Mischung rettet. Diesen Dienst versehn in der großen Welt die edeln Gestirne, Sonne und Mond; aufgehend und untergehend gleichen sie den Eimern an einer Schöpfmaschine und schöpfen aus der niedern Welt die Theile des Lichtreiches um sie

in die reinern Regionen des Himmels emporzutragen. Hierdurch wird sich alles vollenden, wenn alle Lichttheile aus ihrer Vermischung mit der Finsterniß gereinigt und dem Lichtreiche wiedergegeben worden sind.

In der kleinen Welt des Menschen aber, in welcher alle Elemente und die Seele und in allen Gutes und Böses verbunden sind, vollzieht sich nun besonders der Kampf und die Erlösung. Auch in ihr sind das der Mischung Verfallene und das Ueberschüssige des Guten, das Reine, der Erlösung Dienende zu unterscheiden. Das Letztere sind die Auserwählten, der Priesterstand der Manichäer, dem Erstern gehören die Zuhörer an, der Laienstand. Beide sollen in Gemeinschaft mit einander die Kirche bilden. Die Auserwählten sollen rein leben an Hand, Mund und Busen; das sind ihre drei Kennzeichen; d. h. sie sollen Lebendiges weder tödten, noch essen und sich der fleischlichen Liebe enthalten, damit sie das Leben des Lichtgeistes nicht stören, ihn aber auch nicht im Fleische binden. Ja sie sollen sich jeder Handlung enthalten, welche nur Verunreinigung mit der Materie bringen würde. Der Einfluß der orientalischen Denkweise wird sich hierin nicht verkennen lassen. Der Naturproceß, in welchem die Erlösung sich vollzieht, soll nicht gestört werden. Es ist eine Seelenwanderung, in welcher er vor sich geht; die Weltseele spielt in ihr ihre Rolle. Die Auserwählten aber sollen gedacht werden als ihr schon entzogen; sie sollen auch die Zuhörer aus ihr herausziehen helfen und emporheben zu der Ruhe des Lichtreiches. Durch ihre Gemeinschaft mit den Auserwählten haben diese Theil an der Reinheit jener; indem sie ihre Lehren hören, ihnen Wohlthaten spenden, werden sie befähigt auch zur Reinheit sich zu erheben. So soll auch in der kleinen Welt des Menschen der gegenwärtige Kampf mit dem Bösen zu einem ewigen Frieden führen. Die Welt unseres sittlichen Lebens schließt sich an den Naturproceß an, weil dieser einen sittlichen Zweck verfolgt.

Nur wenig Gemeinschaft hat dieser Dualismus mit der christlichen Denkweise. Die Unterscheidung der zwei Principien,

die Rückkehr zum Ursprünglichen, die Enthaltung vom Handeln, die Zurückziehung in das reine Wesen der guten Seele bilden die Hauptbestandtheile, aus welchen das System sich zusammensetzt; sie weisen darauf hin, daß in ihm die orientalische Denkweise vorherscht. Dennoch kommen einige Züge in ihm vor, welche für einen Einfluß der christlichen Denkweise sprechen. Die Rückkehr zum Ursprünglichen soll doch nicht bloß das Alte wiederherstellen; erst nach Vollendung der Dinge soll vielmehr das Reich des Guten völlig gesichert stehn; es wird daher auch nicht der beständige Kreislauf der Seelenwanderung gelehrt und die Welt der Mischung soll nicht ohne Ende fortdauern. Hierin liegt schon eine bedeutende Abweichung von der Annahme des orientalischen Dualismus, wenn wir auch einen Punkt nicht geltend machen wollten, der nicht sicher beglaubigt ist und außer der Grundannahme des Systems stehen dürfte, daß nemlich die Zurückbringung auch dem Bösen zu Gute kommen sollte. Auch ohne ihn zu berücksichtigen sieht man doch, daß die Gedanken des manichäischen Systems einer ethischen Weltansicht sich zuwenden. Die kirchliche Gemeinschaft unter den Menschen soll besonders in einem freien Handeln der Gemeindeglieder dem sittlichen Zwecke dienen, welcher als erreichbar angesehn wird; daher soll die Seelenwanderung nicht in das Unbestimmte fortgehn; sie soll auch nicht allein von den Einzelnen in ihrer innern Anschauung überwunden werden, vielmehr wird uns ein gemeinsames Ziel in der Ueberwindung des Bösen vorgesteckt und das praktische Leben in der Welt wird als Mittel zu diesem Ziele betrachtet. In der ausgesprochenen Ueberzeugung, daß wir in einer forschreitenden Entwicklung unseres freien Handelns in dieser Welt das höchste Gut erreichen können, finden wir das christliche im manichäischen System. Aber es folgerichtig durchzuführen ist es doch nicht im Stande gewesen. Eben das, worin es seinen Vorzug vor den einfachen Mahnungen des Christenthums suchte, seine Lehre, durch welche es den physischen Bau der Welt zu erklären dachte, hat es hieran verhindert. Die voreiligen Annahmen, daß Gutes und

Böses in einem physischen Gegensatz gegen einander ständen und den Kampf der Naturkräfte begründeten, mußten die Einsicht in die Bedeutung des sittlichen Gegensatzes stören. Wenn er als ein solcher, in den ursprünglichen Principien der Welt vorhanden wäre, so würde er auch unüberwindlich sein und der Streit zwischen Gutem und Bösem würde nicht geschlichtet werden können.

Es ist auffallend, daß der grobe Dualismus der Manichäer in der Ausbildung der christlichen Lehrweisen einen viel größern Einfluß ausgeübt hat, als der feinere Dualismus, wie er in den Lehren der griechischen Philosophie vorgetragen worden war. Man sollte meinen, es hätte sich leichter mit dem Christenthum vereinen lassen, daß Gottes bildender Kraft eine unbestimmte, eigenschaftlose, leidende Materie, als daß ihr ein Böses mit thätiger Macht zur Seite stände. Dennoch finden wir den Dualismus der griechischen Philosophie nur schwach in den Meinungen der Christen aus den ersten Jahrhunderten vertreten. Er hatte sich allerdings erhalten und war aus den griechischen Schulen in die Lehrweisen der Kirchenväter zum Theil ohne alles Arg übertragen worden. So finden wir ihn bei Justinus dem Märtyrer; so konnte ihn auch wohl Clemens von Alexandria noch beiläufig mit unterlaufen lassen; und noch im 5. Jahrhundert folgte ihm Synesius. Auch in entschiedenerer Weise als ein unumgängliches Dogma ist er von Hermogenes und von Arnobius, wenn auch mit einigen Abänderungen, behauptet worden. Aber alle diese Punkte stehen vereinzelt, wärend der härtere Dualismus der Manichäer zu einer nachhaltigen Ketzerei sich ausgebildet hat. Den Grund hiervon glauben wir darin suchen zu müssen, daß die sittliche Denkweise der Christen alle wahre Mängel der Welt im Streite des Bösen gegen das Gute begründet fand und durch die sittliche Umkehr zum Guten zu überwinden hoffte. In dieser ethischen Richtung der Gedanken konnte man nicht geneigt sein die Beraubung oder den Mangel, welcher im Wesen der unthätigen, willenlosen Materie liege, für den Grund des Uebels und des Bösen gelten

zu lassen; noch immer besser entsprach ihr die Annahme der dualistischen Gnostiker und Manichäer, daß ein ursprünglich böser Wille die Verwirrung der Welt und der Seele herbeigeführt habe.

3. Feiner sind die Systeme der idealistischen Gnostiker ausgebildet. Der orientalischen Denkweise verdanken sie ihren Ursprung, aber mit griechischen Philosophemen haben sie sich reichlich versetzt. Ihr orientalischer Charakter verräth sich in der Emanationslehre, welche sie zum Mittel gebrauchen um von der Einheit und Vollkommenheit des obersten Princips zu den Gegensätzen und der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu gelangen; sie schmücken aber die Emanationslehre mit philosophischen Begriffen aus, welche den griechischen Ursprung nicht verkennen lassen. Die oft sehr willkürliche und auch wohl prunksüchtige Anwendung dieser hat ein buntes Gemisch in die gnostischen Systeme gebracht. Ihre Parteien sind zum Theil berüchtigt wegen Zügellosigkeit der Sitten; davon findet man auch Spuren in einer laxen Moral und in ihrer schwärmerischen, oft frevelhaft spielenden Phantasie erkennt man nicht selten die Zuchtlosigkeit, welche in einer verwilderten oder halbbarbarischen, nur äußerlich angeflogenen Bildung sich zu erzeugen pflegt. Aber auch ein ernsterer Sinn verräth sich in ihren Philosophemen und läßt sie als ein Erzeugniß erkennen, welches aus wissenschaftlichen Bedürfnissen der Zeit hervorgegangen ist.

Aus dem bunten Gemisch der gnostischen Systeme dieser idealistischen Richtung heben wir nur eins als Beispiel hervor, das Valentinianische, weil es am besten uns bekannt, in seinen Bildern der lehrhafte Sinn am leichtesten durchsichtig ist und besonders weil es für die Fortbildung der christlichen Lehrweise ohne Zweifel das meiste abgeworfen hat. Valentinus, das Haupt der Valentinianer, wahrscheinlich ein ägyptischer Christ, dessen Blüthezeit um die Mitte des 2. Jahrhunderts gesetzt wird, hatte in seiner Lehrweise ältere Vorgänger, die Zusammenstellung seines Systems zeugt aber von eignem Nachdenken. Auch bei ei-

nem Theil seiner Schüler finden wir eine fortschreitende Forschung, wärend ein anderer Theil freilich eine wilde, mit mystischer Dunkelheit und leeren Formeln pralende Schwärmerei verräth.

In einem Mythos von den Gründen der Dinge hat Valentin seine Lehre niedergelegt. Den Urgrund und Vorvater aller Dinge nennt er die unergründliche Tiefe. Ihm als einem männlichen Principe legt er ein weibliches Princip bei, welches bald der Gedanke, bald das Schweigen heißt. Dies ist seine Weise, welche auf pythagorische Lehre zurückzugehn scheint, überall eine Verbindung des Männlichen und des Weiblichen in den Gründen der Entstehung der Dinge zu setzen. Es ist hierin kein Dualismus; denn Männliches und Weibliches sollen nur eine Einheit bezeichnen; sie werden wie Subject und Eigenschaft oder wie Wirkendes und inwohnendes Werk betrachtet. So wohnt der unergründlichen Tiefe ihr Gedanke bei, ihr Bewußtsein von sich, welches aber im Schweigen nur bei ihr bleibt. Aus dem obersten Ehepare emanirt alsdann die Vernunft und die ihm beiwohnende Wahrheit, das zweite Ehepar, von dem ersten durch eine Grenze geschieden. Diese bezeichnet sein selbständiges Sein, aber auch daß es begrenzt ist, nicht vollkommen, wie der Vorvater; die Wahrheit, welche der erkennenden Vernunft beiwohnt, giebt doch nicht die volle Wahrheit der unergründlichen Tiefe wieder. Dies ist überhaupt das allgemeine Gesetz der natürlichen, mit Nothwendigkeit sich vollziehenden Emanation, daß jedes Emanirte die Vollkommenheit des Emanirenden nicht ganz erreichen kann. Jede Wirkung ist geringer als ihre Ursache. So stellt auch das dritte Ehepar, welches aus der Vernunft und der Wahrheit emanirt, das Wort und das Leben, weder das erste Princip, noch seine unmittelbaren Vorgänger ohne Grenze und Beschränkung dar. Von ihm fließen alsdann als das vierte Ehepar der Mensch und die Kirche aus, eine noch unvollkommnere Emanation als die frühere. Mit ihr schließt Valentin die obersten Principien alles Daseins ab, deren Gesammtheit er die erste Achtheit nennt. Der Sinn dieser systematischen Zusammenstellung ist nicht schwer

zu deuten, wenn man die Lehren der orientalisch-griechischen Philosophie der ersten christlichen Jahrhunderte vergleicht. Der oberste Gott ist nur sich vollkommen offenbar in seinem Gedanken, welchen er in Schweigen für sich behält. Von ihm aber fließt die Vernunft und die Wahrheit aus, welche der Vernunft erkennbar ist unter der ihr gezogenen Grenze; daß damit die theoretische Vernunft gemeint sei, versteht sich von selbst. Praktisch wird die Vernunft erst, indem sie das Schweigen bricht und von sich ausfließen läßt das Wort und das Leben; dieses dritte Ehepar bezeichnet dasselbe, was den Neuplatonikern die Weltseele hieß in derselben dritten Stufe ihrer Emanationsreihe, die Seele, welche das Leben zu ihrem Werk hat. Bis hierher haben wir denselben Gehalt der Lehre, welchen wir in einer spätern Ausbildung bei Plotin finden, nur in wenig abweichenden Formen, welche einiges von christlicher Färbung an sich tragen. Eigenthümlich aber ist dem valentinischen System das vierte Ehepar, der Mensch und die Kirche. Es drückt den Gedanken aus, daß die allgemeine praktische Vernunft auch in besondern Wesen, in der Vielheit der Menschen und ihrer kirchlichen Gemeinschaft sich entfalten müsse. Die wahre Praxis der Vernunft soll in der kirchlichen Politik sich bewähren. Wenn die Neuplatoniker mit der Wahrheit des Allgemeinen sich begnügten, die einzelnen Seelen nur als Theile der Weltseele ansahn, so wollten die Valentinianer auch den besondern Seelen der Menschen und ihrem sittlichen Leben ihre ewige Wahrheit sichern. Diese ewige Wahrheit muß aber vorgebildet sein in der übersinnlichen Welt der göttlichen Emanationen.

Die erste Achtheit ist nun die Grundlage weiterer Emanationen in der ersten Zehnheit, welche von der allgemeinen Weltseele, und in der ersten Zwölfheit, welche vom Menschen und der Kirche ausgeht. Auch diese Emanationen erhalten Namen, welche philosophische Begriffe bezeichnen, aber in ihrer bunten Mischung ist der Sinn der Zusammenstellung nicht leicht zu entdecken. Die Häufung im Spiel der Begriffe ist den Gnostikern überhaupt mi

Recht vorgeworfen worden und in der Schule der Valentinianer
iſt ſie zum Theil im ſtärkſten Uebermaße vorhanden. Nur die
letzte der Emanationen wirft für die Bedeutung des Syſtems et-
was Bemerkenswerthes ab. Sie wird die Weisheit genannt.
Mit ihrer Geſchichte haben wir es in der Sinnenwelt zu thun,
welche die bisher erwähnte Reihe der Emanationen noch gar nicht
berührt hat. Denn ſie alle ſind Aeonen, d. h. ewige Weſen ohne
zeitliches Werden.

Um aber die Geſchichte der Weisheit zu begreifen muß be-
merkt werden, daß allen Emanationen ein Doppeltes beiwohnt, die
Sehnſucht mit dem Vorvater in Erkenntniß ſich zu verbinden,
weil ihnen als vernünftigen Weſen philoſophiſcher Trieb zukommt,
aber auch die Erkenntniß ihrer Grenze, welche die vollſtändige
Befriedigung dieſes Triebes und ihrer Sehnſucht ihnen nicht ge-
ſtattet. Da ſie nun in der Reihe der Emanationen an Voll-
kommenheit abſteigen, wächſt ihre Sehnſucht mit dem Vorvater
ſich zu verbinden, je weiter ſie von ihm abſtehn, ihre Einſicht
aber nimmt ab in demſelben Grade. Hieraus entſteht ein wach-
ſendes Misverhältniß zwiſchen ihrem Verlangen und ihrer Klug-
heit und in dem unterſten Aeon führt dies zu einem leidenſchaft-
lichen Ausbruche. Die Weisheit, von dem Menſchen und der
Kirche ausgeſchloſſen, von brennender Sehnſucht den Vorvater zu
ſchauen ergriffen, uneingedenk ihrer Grenze, ihres Unvermögens,
verſchmäht unter dem Vorwande der Liebe zu Gott mit ihrem
Ehegenoſſen ſich zu verbinden; unmittelbar möchte ſie dem Un-
endlichen ſich hingeben und, ein unmögliches Ding, ſeine Größe
umfaſſen. Sie würde von der unendlichen Leere verſchluckt wor-
den ſein, wenn ſie nicht die Grenze zurückgehalten hätte, welche
alle Dinge zuſammenhält und in ihrem Weſen befeſtigt. Durch
ſie wird ſie zur Ordnung zurückgeführt. Inzwiſchen iſt ſie aber
doch in Leidenſchaft geweſen und durch die verſchiedenen Grade
der leidenſchaftlichen Stimmung hindurchgegangen haben ihre Ge-
danken Leeres erzeugt. Denn was die geiſtigen Weſen der über-
ſinnlichen Welt außer ihrer natürlichen Verbindung mit ihrem

Ehegenossen hervorbringen, ist nur Leeres, ein Bild des Wahren, aber nicht Wahres. Der leidenschaftlich bewegte Gedanke der menschlichen Weisheit wird so die Seele der sinnlichen Welt in einem tollkühnen Wagniß. Aus ihm geht die weltbildende Seele hervor und die vier Elemente der sinnlichen Welt treten ins Dasein. Die Thränen der gefallenen Weisheit bilden das Wasser; aus ihrem Lachen geht das lichte Feuer, aus ihrer Trauer die Erde, aus ihrer Furcht die bewegliche Luft hervor. So beruht die ganze sinnliche Welt auf der Leidenschaft des Geistes; sie selbst ist leer und nichtig; die Wahrheit in ihr ist nur die leidenschaftliche Bewegung der Seele. Das Bestreben des Systems ist unverkennbar die sinnliche Welt auf eine Geschichte geistiger Entwicklungen zurückzuführen.

Die Geschichte der weltbildenden Seele, des Demiurgos oder der Achamoth, wie die Valentinianer sagen, geht nun weiter in Bildern, welche an die christlichen Lehren vom Heiland und dem heiligen Geiste sich anschließen. Das Wesentliche läuft darauf hinaus, daß auch die sinnliche Welt, obwohl in das Leere gefallen, vom Uebel der Leidenschaft heimgesucht und dem zeitlichen Werden unterworfen, nicht des Trostes entbehren soll, daß ihr ein besseres Geschick, die Rückkehr zu der Fülle des ewigen Geisterreiches, bestimmt sei. Etwas Wahres bleibt doch in ihr, der Gedanke der Weisheit; er hat Theil an der ursprünglichen Wahrheit der Aeonenwelt. Wenn die Weisheit von ihrer thörigen Leidenschaft durch die Grenze zurückgeführt wird, so ist auch hierin etwas vorgebildet für die sinnliche Welt; es ist dies das übersinnliche Vorbild für die Geschichte der Welt. Aus dem irrenden Gedanken der Weisheit wird das Geistige, Pneumatische in dieser Welt abgeleitet; durch Leidenschaft ist es gestört und nur wie ein verborgener Same im Irrsal der Zeit vorhanden. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß die Valentinianer in die sinnliche Welt einen ewigen Plan ihrer Erlösung eingehen lassen, welcher dem Demiurgos verborgen ist, obwohl er in einem natürlichen Triebe und unbewußter Weise von ihm ausgeführt werden soll

Der natürliche Lebenstrieb, welcher hierin herscht, giebt zu dem Pneumatischen ein zweites Bestandtheil der sinnlichen Welt ab, das Psychische, zu welchem alsdann in der leidenschaftlichen Stimmung des irrenden Gedankens auch das dritte Bestandtheil tritt, das Materielle oder Fleischliche, denn wir haben schon bemerkt, daß die Leidenschaft der Weisheit die Elemente hervorbringt. Obgleich nun diese drei Bestandtheile ihrer eigentlichen Bedeutung nach nur verschiedene Momente in der Geschichte der Weltseele bezeichnen, sind doch die Valentinianer zu sehr daran gewöhnt Begriffe als Substanzen sich zu denken, als daß es uns wundern könnte, wenn sie ihnen auch die Bedeutung von Personen oder Classen beilegen.

Dies giebt sich in ihrer Lehre vom Menschen zu erkennen, dessen Geschicke die Geschichte der Welt sind, weil alles Weltliche seinen Zweck im Menschen hat. Nach jenen drei Bestandtheilen unterscheiden die Valentinianer pneumatische, psychische und materielle Menschen. Diese, welche nur den fleischlichen Begierden dienen, sind ihnen die Heiden. Die psychischen Menschen sind die Jünger der gnostischen Wahrheit, nicht unempfänglich für die Erkenntniß, doch der Leidenschaft dienstbar; einen Glauben an das Wahre können sie wohl fassen, aber für die reine Wissenschaft sind sie noch nicht genug vorbereitet. Dagegen die pneumatischen Menschen sind die Gnostiker selbst, welche die Tiefen des Christenthums durchschaut haben. In der wahren Einsicht in die Verhältnisse des Aeonenreiches lebend, den Plan der Geschichte kennend, haben sie die Leidenschaft überwunden. Sie wissen, daß nur die Erkenntniß der Wahrheit Werth hat, daß wir nur leben, um zu ihr zu gelangen. Alles Materielle verachten sie als nichtig; auch das praktische Leben können sie nicht schätzen, weil es mit dem Materiellen zu thun hat, weil die Handlung nicht in die Fülle der Aeonen einführt. Wenn wir auf Handlung eingehn müssen, so sollen wir doch eingedenk sein, daß sie für die geistigen Menschen völlig gleichgültig ist; denn nichts Wahres kann sie schaffen; aber das Gold des geistigen Menschen

kann auch nicht beschmutzt werden durch den Koth der Materie. So haben die Pneumatiker die Uebel dieser Welt schon hinter sich. Durch ihre Natur sind sie über das Materielle hinweg. Das ist ihre Apathie; in ihr haben sie ihre Einsicht. Diese Meinung, welche die Gnostiker von der Vollkommenheit ihres Wissens haben, gründet sich, wie man sieht, auf ihrer Ueberzeugung von der Unerschütterlichkeit ihrer Natur, welche von Vermischung mit Psychischem und Materiellem durchaus frei ist. In derselben Weise betrachten sie denn auch die psychischen und die materiellen Menschen als bestimmt durch ihre Natur, jene als immerdar in der Mitte der Leidenschaft schwebend, diese als immerdar der thierischen Begierde gehorsam. Man wird nicht übersehn, daß hier die Meinung der alten Völker von dem natürlichen Unterschiede der Volksverwandten und der Barbaren nur mit geringer Abänderung sich erneuert. Sie entspricht dem Zuge der Valentinianer allgemeine Begriffe wie Substanzen zu behandeln; ihm stellt sich aber ein entgegengesetzter Zug zur Seite in ihrer Betrachtung der Weltgeschichte alle begriffsmäßig festgestellte Unterschiede doch nur als fließende Uebergänge in einander aufzulösen. Wenn beide Züge in ihrem System sich das Gleichgewicht halten mochten, sobald sie in ihrer Praxis auf die Bildung einer kirchlichen Gemeinschaft ausgingen, mußte doch der letztere das Uebergewicht gewinnen. Ihre Jünger wollten sie belehren und aus gläubigen Christen zu einsichtigen Gnostikern machen; selbst die Heiden wollten sie zu sich herüberziehn; sie konnten daher nicht schlechthin behaupten, daß in den materiellen und psychischen Menschen alles für immer von Natur bestimmt wäre. In allen, in welchen sie das geistige Leben erwecken wollten, mußten sie auch den Keim des geistigen Menschen als vorhanden voraussetzen.

Von dem Plan der Erlösung, welcher der Weltseele untergeschoben sein soll, nehmen nun die Valentinianer an, daß er vor den Zeiten Christi zwar in Vorzeichen sich verkündet habe, aber doch erst durch den Heiland offenbart worden sei. In einer Geheimlehre wäre diese Offenbarung an sie gekommen. Sie ver-

heiße die Erlösung der Welt von allem Uebel, das Ende der Dinge. In der Weise, wie sie die Erfüllung dieser Verheißungen sich denken, zeigt sich am deutlichsten der Zug ihrer Lehre, welcher die Auflösung von Unterschieden der Begriffe in flüssige Uebergänge fordert. Damit das Ende der sinnlichen Welt herbeikomme, müssen die psychischen Menschen zur Erkenntniß gebracht werden und alles Materielle muß sich auflösen; das letztere soll sich verzehren in einem allgemeinen Weltbrande, welcher aus der Natur der Materie hervorbrechen werde. Wenn man diese Lehren richtig verstehn will, muß man zwei Punkte beachten. Zuerst, was hier als ein physischer Vorgang beschrieben wird, ist doch im Sinne des Systems nur als ein Act des Erkennens zu denken. Von Leidenschaft befreit soll die Erkenntniß des geistigen Menschen die Nichtigkeit des Sinnlichen einsehn, die Bestandtheile dieser sinnlichen Welt durch Unterscheidung überwinden und auflösen; so werden sie in ihren übersinnlichen Ursprung zurückkehren und in ihm sich beruhigen. Alsdann aber dürfen wir auch die Erkenntniß der Wahrheit, welche uns in Aussicht gestellt wird, nicht für eine Erkenntniß Gottes, der unergründlichen Tiefe, halten; nur in die reine Geisterwelt sollen wir zurückgeführt werden, in welcher jeder Ausfluß seine Grenze hat. Auch die menschliche und kirchliche Weisheit wird nur auf ihre Grenze zurückgeführt; selbst die Vernunft und die Wahrheit müssen ihre Grenzen innehalten; so werden auch die pneumatischen Menschen nur innerhalb der Grenzen ihrer angestammten Natur dem Systeme der Dinge anhangen, in welchem alles mit Gott verbunden ist.

Diese Punkte genügen um uns die wesentlichen Unterschiede des Valentinianischen Systems von den Hoffnungen der Christen zu beweisen. Das war nicht die Meinung der christlichen Verheißungen, daß wir nur zurückkehren sollten zu unserer ursprünglichen Natur, befreit von einer unsinnigen Leidenschaft, welche uns in das sinnliche Leben versenkt und so erst zur Welt gebracht habe, aber nicht befreit von dem weiten Abstande, in welchem

wir von Gott durch unsere Natur gehalten würden; das war nicht ihre Meinung, daß wir durch unser zeitliches Leben und Handeln nur von der Verblendung der Leidenschaft geheilt werden und die Erkenntniß unserer Schranken gewinnen sollten. Vielmehr durch unsern Glauben und unser praktisches Leben sich Gott, dem letzten Grunde aller Dinge, zu nahen und ihn schauen zu lernen, darauf hatten die Christen ihre Hoffnung gesetzt. Die Folgerungen aber der Valentinianer über die letzten Dinge sind bis auf einen Punkt richtig gezogen aus den Grundsätzen ihres Systems. Ihre Emanationslehre läßt uns alle Dinge als eine natürliche Folge eines Princips erscheinen, welches seiner Natur nach andere Principien von sich ausgehn läßt in absteigenden Graden; alle diese Principien sind ihrer Natur nach an ihre Grade gebunden; durch keine That können sie sich über sie erheben; in ihrer Natur werden sie durch unwandelbare, ewige Bande eingeschränkt gehalten. Die verschiedenen Grade des Absteigens sind in diesem System auch nur ersonnen und zu größerer Vielfältigkeit ausgedehnt um uns begreiflich zu machen, wie es dazu kommen kann, daß von dem obersten, vollkommenen und durchaus guten Princip zuletzt eine so unvollkommene Welt ausgeht, wie wir sie vor uns sehen. Diese Erfindung ist allen Emanationssystemen mehr oder weniger gemein, sie könnte wohl dazu taugen uns begreiflich zu machen, wie das Unvollkommene aus dem Vollkommenen werden kann, aber nicht die Entstehung des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern zu erklären. Daher läßt sich denn auch wohl begreifen, wie die Leidenschaft und das Sinnliche aus der übersinnlichen Welt zuletzt sich erzeugte, wenn wir sie nur als Gedanken des Leeren und der natürlichen Schranken, welche ein gewisses Uebermaß erreicht haben, betrachten dürfen. Aber nicht ganz kann doch die Hoffnung auf das Bessere entbehrt werden; man muß auch das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommenen zu erklären suchen und hiermit beginnen die Schwierigkeiten des Emanationssystems. Bei den Valentinianern treibt die Hoffnung auf das Bessere, auf die

Rückkehr der sinnlichen Welt zur übersinnlichen Reinheit zu neuen Erfindungen. In ihnen stellt sich das Herabschreiten zu niedern und niedern Graden nicht mehr als ein natürliches Ausfließen dar, sondern als ein Abfall vom Guten und Wahren, welchem darauf ein neuer Aufschwung Abhülfe bringen soll, damit so ein Fortschritt zum Guten sich ergebe. Aehnliche Erfindungen kommen in vielen Emanationslehren vor und die Lehre von der Rückkehr der Seele zum Ueberſinnlichen ist in ihnen fast allgemein. Mit den Grundsätzen der Emanationslehre jedoch ist die Lehre vom Abfall und von der Rückkehr der Seele nur insofern vereinbar, als in diesen beiden Acten nichts weiter ausgedrückt wird als die doppelte Seite der natürlichen Wirksamkeit, welche allen Emanationen zukommt, nemlich im Abfall der Act der Hervorbringung eines Niedern, in der Rückkehr der Act ihrer Selbstbesinnung, in welchem sie sich ihres geistigen Wesens und ihres Zusammenhangs mit der übersinnlichen Welt bewußt sind. Wenn man sich nun darüber Rechenschaft geben will, in wie weit das Valentinianische System nur eine Wiederholung der alterthümlichen orientalischen Emanationstheorien war oder von der christlichen Denkweise angenommen hatte, muß man sich die Frage vorlegen, in wie weit die Erfindungen desselben, welche die Geschichte der Welt von ihrem Abfall bis zu ihrer Rückkehr betreffen, in dem angegebnen Sinne der Emanationslehre gedeutet werden können.

Der Sinn der Emanationslehre geht im Allgemeinen dahin, daß die Emanation ein natürliches und nothwendiges Werk ist. Gott, die emanirenden Gründe überhaupt werden nach Analogie von natürlichen Kräften gedacht, welche als solche auch nur Unvollkommneres hervorbringen können, als was sie selbst sind, weil jede natürliche Wirkung unvollkommener ist, als ihre Ursache. Daher liegt es in der Folgerichtigkeit der Emanationslehre anzunehmen, daß die sinnliche, unvollkommene Welt ein nothwendiges Werk der höhern Mächte ist und immerdar bleibt. So haben auch die Emanationslehren des Alterthums geurtheilt, indem sie der Mei-

nung sind, daß auch nach der Rückkehr der Seele in sich oder zu Gott die Werke der Welt nach wie vor ihren Fortgang haben. Anders dagegen urtheilten die Valentinianer, indem sie sich dafür entschieden, daß die sinnliche Welt ihren Zweck und ihr Ende erreichen soll, damit die Erlösung der Welt, welche eingeleitet worden vom Anbeginn der Zeit auch am Ende der Zeit zur Erfüllung komme. Wenn wir diesen Lehrpunkt mit ihrer orientalischen Emanationslehre nicht in Einklang finden, so werden wir ihn wohl aus dem christlichen Glauben herleiten müssen, mit dessen Verheißungen er übereinstimmt. Daran schließen sich auch noch andere Einzelheiten an, in welchen ihre Erlösungslehre sich weiter entwickelte. Die Emanationslehre der Inder, der Neuplatoniker, wenigstens in ihren ersten Zeiten, so lange sie den Einfluß des Christenthums noch nicht merklich verspürte, betrachtete die Rückkehr der Seele zu Gott als eine Privatsache, weil sie eben nicht im Ganzen der Welt sich vollzieht; dies entspricht der vorher erwähnten Ansicht, daß in ihr nichts weiter zu sehen ist, als die Selbstbesinnung, ein rein persönlicher Act der Principien; die Valentinianer dagegen sehen in der Erlösung einen Act der Weltgeschichte, eine öffentliche Sache, welche in der kirchlichen Gemeinschaft ihrer Secte, durch den Einfluß der Pneumatiker auf die psychischen Menschen gefördert werden sollte; so meinten sie, alle Menschen, welche nur irgend den Keim des Geistigen in sich trügen, würden zuletzt der übersinnlichen Welt zurückgegeben werden und damit die sinnliche Welt ihren Endzweck erreichen. Ihr Gedanke an einen Plan der Erlösung, welcher dem Weltbildner untergeschoben worden, anfangs aber verborgen geblieben sei, setzt auch voraus, daß die Ausführung der Rückkehr nicht allein als ein allgemeines Werk für alle, sondern auch als ein stetiger Act, welcher durch die ganze Reihe der Zeiten und in steigenden Graden durchgeführt werden müßte, von ihnen angesehn wurde.

Wir haben noch einen Brief eines Schülers des Valentinus, des Ptolemäus, welcher diese Lehren auf das Verhältniß des jüdischen Gesetzes zum Evangelium anwendet. In ihm wird

jenes als eine Eingebung des Weltbildners geschildert, welche durch die höhern Offenbarungen des letztern zum Theil beseitigt, zum Theil gedeutet, zum Theil ergänzt werden mußte. Die Offenbarungen des alten Testaments stellen sich also als eine Vorstufe für die Offenbarungen des Christenthums dar. Nicht mit Unrecht hat man hierin den Gedanken an eine Erziehung der Menschheit durch die religiösen Offenbarungen ausgedrückt gesehn, welcher für die weitere wissenschaftliche Entwicklung der christlichen Denkweise von großer Fruchtbarkeit werden sollte.

So finden wir im valentinianischen System Elemente der alterthümlichen mit Elementen der christlichen Denkweise im Kampf mit einander. In seinen Grundsätzen, welche der Emanationslehre entnommen sind, schließt es sich noch der erstern an und voreilig sind seine Unternehmungen, in welchen es durch sie das Glauben zum Wissen in gradem theoretischen Wege erheben möchte. Es verschmäht den weiten Weg durch die Praxis des Lebens und verfällt darüber nur in theoretische Schwärmerei. Aber dennoch hat es eine Ahnung davon, daß der Weg zur Befreiung des Geistes nicht in einem plötzlichen Aufschwung der Theorie zurückzulegen sei, den Glauben erkennt es als eine nothwendige Vorstufe an, in einer geistigen Gemeinschaft der Kirche will es ihn gepflegt wissen und die Erlösung sieht es als ein allgemeines Werk an, welches nur mit vereinigten Kräften der Gesammtheit des geistigen Lebens ausgeführt werden könne. In diesen Elementen der valentinianischen Lehre lassen sich Vorbildungen erkennen, durch welche die Denkweise des Christenthums zum wissenschaftlichen Verständniß ihrer Beweggründe sich hindurchzuarbeiten strebte.

4. Nicht mit Unrecht hat die Kirche die Bestrebungen der gnostischen Systeme von sich zurückgestoßen. Nicht mit Unrecht hat man ihnen den Hochmuth eines philosophischen Dünkels vorgeworfen, welcher den demüthigen Glauben der Menge verschmähen zu dürfen meinte. In einer viel unscheinbarern Gestalt haben sich die Lehren der Männer ausgesprochen, welche der Ge-

meinschaft der Kirche treu blieben und vom allgemeinen Glauben aus sich zurecht zu finden suchten über die Gründe des Glaubens. In ihren Lehren haben daher auch die, welche nur in vollständig aufgebauten Systemen das Heil der Wissenschaft suchen, den philosophischen Gehalt vermißt. Dennoch haben sie Bestand gewonnen, wärend die Systeme der Gnostiker, so wie andere Systeme gleich glänzend auftauchenden Phänomenen nur auf eine kurze Zeit blenden konnten. Auch diese Kirchenväter hatten noch nicht alle Irrthümer der alterthümlichen Denkweise abgestreift, aber sie suchten sie abzustreifen, indem sie dabei von der allgemeinen Strömung, welche das Christenthum in den Gang der Dinge gebracht hatte, sich leiten ließen. Im Streit gegen die griechischen Philosophen oder gegen die Gnostiker entwickelten sie ihre philosophischen Gedanken. Sie thaten es zur Erbauung der Gemeinde; daher sind ihre Philosopheme erbaulichen Betrachtungen nur beigemischt und kommen sehr in der Zerstreuung vor.

Die ersten Versuche dieser Art finden sich in den Schriften der Apologeten, welche das Christenthum gegen die Heiden vertheidigten. Unter ihnen zieht zuerst Justinus der Martyrer unsere Aufmerksamkeit auf sich. Im Anfange des 2. Jahrhunderts in Palästina geboren, war er in griechischer Philosophie unterrichtet worden und trug auch noch den Philosophenmantel, als er zum Christenthum sich gewandt hatte. Unter den Schriften, welche ihm zugeschrieben werden, ist vieles Unechte. Sicher sind seine beiden Apologien, welche er unter der Herrschaft der Antonine schrieb, und sein Gespräch mit dem Juden Tryphon.

Er bekennt sich zu einer eklektischen Philosophie. In allen Menschen, welchem Volke sie auch angehören mögen, sieht er Brüder von Natur, welche von einem und demselben göttlichen Vater stammen. Die Meinung der alten Philosophen, daß Gott die Welt aus der Materie gebildet habe, hat er noch nicht abgelegt, ja er läßt den unveränderlichen Gott nur durch eine von seinem Willen ausgegangene niedere Kraft sie bilden und durch eine noch geringere Kraft des heiligen Geistes sich uns mitthei-

len; aber dies verhindert ihn nicht anzunehmen, daß Gott in alle Menschen einen Samen der Wahrheit, eine samenartige Vernunft gelegt habe, an welcher auch die heidnischen Philosophen Theil hatten. Sie, wie alle, welche mit Vernunft gelebt haben, sind Christen gewesen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden. Den vernünftigen Menschen ist Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem gestattet; denn ihre Handlungen sind dem Lobe und dem Tadel unterworfen; Lohn und Strafe soll sie treffen. Noch herscht unter den Menschen das Böse; aber Gott hat sich und das Gute zu allen Zeiten ihnen verkündet durch seine Propheten, durch die Gesetze, welche von ihm stammen, welche zum Guten führen sollen. Wir sollen unsere Schwäche gewahr werden und unsere Hoffnung auf Gott setzen. Die Gesetze, welche Gott gab, mußten nach der Verschiedenheit der Zeiten auch verschieden sein; aber sie haben alle denselben Zweck, den Menschen durch seine eigene Wahl des Guten zur Unvergänglichkeit und zur Vertrautheit mit Gott zu führen. Denn darin unterscheidet sich die Lehre Justin's wesentlich von den Lehren der Gnostiker, daß sie vor allen Dingen auf das sittliche Leben dringt und nicht das Heil der Menschen vom Erkennen Gottes, sondern das Erkennen Gottes vom sittlichen Leben abhängig macht. Am Ende der Zeiten, wenn die Zahl der Gerechten sich erfüllt hat, dann werden wir, frei von Leiden mit Gott zusammensein und ihn schauen. Schon frühere Zeiten konnten nun wohl das Rechte erkennen, doch ihre Einsicht war zerstreut und daher unsicher; ihre Lehren waren nicht ohne Widerspruch; Christus aber hat die vereinzelten Samen der Wahrheit gesammelt, damit uns eine widerspruchlose Wahrheit in der christlichen Philosophie gewonnen werden könne. Justinus weiß sich nicht im Besitz der vollen Wahrheit; seine Blicke sind aber der Zukunft zugewandt; in ihr sollen wir mehr und mehr das Gute gewinnen und in ihm Gott kennen lernen.

Schon bei dem Bischof von Antiochia Theophilus, einem andern Apologeten, welcher seine Apologie unter dem Kaiser Com-

modus schrieb, tritt uns die christliche Lehre in bestimmtern Zügen entgegen. Er hatte eine eigene Schrift gegen den Hermogenes geschrieben, in welcher er dessen Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie widerlegte. Man darf ihn als einen der Begründer der Schöpfungslehre ansehn, welche von Verschiedenen allmälig aus der christlichen Denkweise hervorgezogen worden ist. Auch in seiner Apologie erwähnt er die Gründe, welche ihn annehmen lassen, daß Gott die Materie geschaffen, aus dem Nichtseienden die Welt ins Dasein gerufen habe. Die Allmacht Gottes verlangt, daß man ihm die Kraft zuschreibe alles aus dem Nichtseienden zu machen, was und wie er will. Wäre die Materie ewig, so wäre sie, wie Gott, unwandelbar, unveränderlich; sie würde alsdann auch, gegen die Voraussetzung der Gegner, nicht umgebildet werden können. Diese Lehre hängt zusammen mit der Lehre von der Einheit und Erkennbarkeit Gottes. Aus der weisen Einrichtung der Welt sucht Theophilus zuerst die Einheit ihres Urhebers nachzuweisen. Diese Einheit ist aber unsern gegenwärtigen Gedanken unerreichbar; jedes unserer Worte, unserer Gedanken kann nur ein besonderes Werk Gottes ausdrücken und Gott ist uns daher nur aus seinen Werken, aus der von ihm erschaffenen Welt erkennbar. Die Fähigkeit aber ihn durch dieses Mittel zu erkennen ist allen Menschen gemein. Zeige mir deinen Menschen und ich will dir meinen Gott zeigen; ich will dir zeigen die Augen und die Ohren deiner Seele, welche Gott schauen und hören können. In der Welt also will Gott sich offenbaren und damit dies geschehen könne, muß sie rein seine Schöpfung sein und nichts Böses, keine Gott fremde Materie sich ihr beigemischt haben. Aber Gott konnte auch nicht auf einmal und plötzlich sich uns in seiner ganzen Vollkommenheit offenbaren. Denn Theophilus bedenkt die Natur der weltlichen Dinge und wie unsere Vernunft aus der Natur heraus allmälig sich entwickeln muß. Die Stufenreihe der Lebensalter durfte nicht übersprungen werden. Der erste Mensch konnte in seiner ursprünglichen Unschuld doch nur einem Kinde gleich sein und

nur gradweise zu größerer Vollkommenheit gelangen. Die Unsterblichkeit daher, lehrt Theophilus, wohnt nicht in unserer ursprünglichen Natur; die ewigen Güter unserer Vernunft sollen wir erst erwerben. Hiermit tritt der Gedanke hervor an eine Erziehung des Menschen unter Gottes Leitung, eine Lehre, welche in der Entwicklung der christlichen Philosophie weiter und weiter sich ausbilden sollte. Der Mensch mußte sich der Leitung Gottes überlassen, um zur Erkenntniß Gottes zu kommen. Hierzu gehört aber auch seine Freiheit, welche ihm gegeben ist, damit er durch seine Thaten seinen Lohn erwerbe. Es gehört nicht minder hierzu der Gehorsam des Menschen und sein Glaube an die Weisungen Gottes. Warum, frägt Theophilus den Heiden, willst du nicht glauben? In allen praktischen Dingen müssen wir glauben. Der Landmann kann nicht säen ohne Glauben, der Seemann nicht schiffen, der Kranke nicht gesunden, der Schüler nicht lernen ohne Glauben. Auf Gott müssen wir unsern Glauben setzen, welcher unser Dasein uns gegeben hat. Was wir gegenwärtig nur hoffen, das müssen wir im Glauben zu gewinnen suchen. Mit der Freiheit war aber auch die Möglichkeit des Ungehorsams gegeben. In ihm haben wir gesündigt und erst dadurch ist das Böse und das Uebel in die Welt gekommen. Denn was wir verbrochen haben, muß auch gebüßt werden. Mit der Sünde des Menschen hat sich die Welt verkehrt; denn den Menschen haben wir als den Zweck und Herrn der Schöpfung anzusehn und ein schlechter Hausherr verdirbt das ganze Hauswesen. Gott ist aber auch langmüthig, er gewährt uns die Mittel uns zu bessern. Seiner Führung müssen wir vertrauen. Das ist der Glaube der Christen. Wenn wir dann uns gebessert haben, dann werden wir das Gute in uns und dadurch Gott erkennen. Nur die Sünde hindert uns Gott zu sehen; wer ihn sehen will, muß wie ein glänzender Spiegel sein und ein reines Herz haben.

5. Die Lehren von der Schöpfung der Welt und der Erziehung der Menschheit, welche dieser Apologet entwickelte, finden

wir schon um einiges fortgeschritten bei den Kirchenvätern, welche ihre Polemik vorherschend gegen die Gnostiker richteten.

Irenäus, griechisch gebildet, aber in Gallien unter den lateinischen Christen lehrend, setzte im Widerspruch gegen die gnostische Emanationslehre gegen das Ende des 2. Jahrhunderts auseinander, wie thörig es sei die Schwierigkeiten in der Frage nach dem Grunde des Uebels und des Bösen dadurch sich lösen zu wollen, daß man annehme, die Welt sei nicht vom höchsten Gott, sondern von einer niedern, von Gott abstammenden Kraft gemacht worden. Der höchsten allmächtigen Ursache falle doch zuletzt alles zur Last. Eine solche anzunehmen zwinge aber die uns angestammte Vernunft. In der letzten Ursache haben wir aber auch ein abschließendes Maß zu erkennen und in das Unendliche fort, wie die Gnostiker thun, sollen wir nicht forschen. Gott muß sein Maß haben in sich selbst. Herr über alles, bedarf er keines Werkzeuges zum Schaffen. Unbedürftig, ist er in seinem Schaffen unabhängig von jeder Materie, welche vor seinem Schaffen vorhanden wäre, unabhängig auch von jeder Nothwendigkeit der Natur, welche ihn zum Schaffen treiben könnte. Er ist ganz Vernunft, ganz wirksamer Geist; Gedanke und Wort sind in ihm eins, denn einfach ist sein Wesen, der Mittel bedarf er nicht und daher darf kein Mittel uns verhindern alles auf ihn zurückzuführen. Hierbei wird die Unerkennbarkeit Gottes von Irenäus stark hervorgehoben, doch nicht in dem Sinne, daß sie als unüberwindlich gelten soll. Nur gegenwärtig können wir Gott nicht in seiner vollen Wahrheit erkennen; wir müssen die Zeit unserer Reife abwarten. Gott soll immer lehren; wir sollen immer lernen. In seinem Werke hat er sich uns offenbart, in der Welt, dem Werke seines Wortes, sollen wir ihn erkennen. Dies aber ist die Natur der Welt, daß sie hindurchgehen muß durch das Werden; hierin unterscheidet sie sich von Gott, welcher ewig ist. Was geworden ist, wie die Welt, kann ohne Werden nicht erreichen, wozu es bestimmt ist, kann daher nicht sogleich vollkommen sein. Daher dürfen auch die Unvoll-

kommenheiten, welche wir noch in der Welt finden, uns keinen Anstoß geben und an der Vollkommenheit ihres Urhebers zweifeln lassen. Auf einem solchen Zweifel beruht der Grundirrthum der gnostischen Systeme, die Meinung, daß der Weltbildner nur ein unvollkommenes Wesen sein könne. Unvernünftig sind die, welche die Zeit des Wachsthums nicht in Geduld erwarten können und die Schwachheit ihrer Natur Gott zur Schuld anrechnen. Sie werfen ihm vor, daß sie nicht sogleich zu Göttern gemacht wurden, sondern erst Götter werden sollen. Dies ist aber die Natur alles Gewordenen, daß es werden muß um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen. Nach der praktischen Richtung der christlichen Denkweise wird nun dies besonders auf den Menschen bezogen und vom menschlichen Standpunkte durchgeführt. Der Mensch stellt sich als Mittelpunkt und Zweck der Schöpfung dar. Des Menschen wegen sind alle Dinge gemacht, nicht aber der Mensch der übrigen Dinge wegen. Im Menschen findet daher Irenäus auch das Ebenbild Gottes. Dies schließt aber seine Freiheit in sich; denn Freiheit, Selbständigkeit ist Gott eigen und was ihm gleichen soll, muß also frei sein. Gott ist Ursache seiner selbst und Ursachen ihrer selbst sind außer ihm nur die freien Wesen, welche sich alles zuzurechnen haben, was sie in Wahrheit ihr Eigen nennen. Nicht von Natur sollte der Mensch gut oder böse sein, wie die Gnostiker meinen, sondern durch sein eigenes Werk. Ein vernünftiges und freies Wesen mußte er werden, damit er von Gott lernen könnte. Als eine unvollkommene Vernunft, welche im Werden begriffen ist, bedurfte er aber der Erziehung. Als freies Wesen konnte er auch irren und fallen. Dann wird gerechte Strafe ihn treffen müssen. So ist es geschehen; die Sünde ist eingetreten. Nicht ohne Gottes Absicht ist es so gekommen; denn der Mensch sollte seine Schwäche und den Unterschied zwischen Gutem und Bösem kennen lernen, im Kampfe gegen das Böse sich üben und seine Stärke gewinnen, wenn er alsdann Verzeihung erhielt, auch hieran die Gnade Gottes ermessen lernen. Aber bei der Sünde durfte es

auch nicht bleiben; der Teufel darf nicht triumphiren; Gott ist unbesieglich; sein Wille, welcher im Menschen sich offenbaren will, kann nicht vereitelt werden. Gott, der die Schwäche des Menschen kannte, hat auch die Mittel gegeben, durch welche der Mensch, wenn er sich bessern will, die Sünde überwinden kann. Der Schwäche der Kindheit kommt die erziehende Hülfe Gottes zu statten. Dem Menschen ist das natürliche Gesetz eingeboren; als er verwilderte, ist ihm das jüdische Gesetz geschrieben worden; durch äußere Zucht des Ceremonialgesetzes sollte er gewöhnt werden an sittliche Ordnung; das Geistige wurde ihm im Fleischlichen angedeutet; nicht nur das natürliche Gesetz wurde wieder eingeschärft, sondern auch die höhere Vollendung der Gesinnung wurde in Vorahnungen gezeigt. Diese sind nun durch die Erscheinung Christi unter den Menschen in Erfüllung gegangen. Was nur Einzelnen bisher zu Theil geworden war, hat sich jetzt allen Menschen offenbart. Nur ein Mensch, in welchem Gott wohnte, konnte die Menschen mit Gott versöhnen und sie gewöhnen allmälig aufwachsend Gott in sich zu fassen und zu tragen. Hierin liegt aber die Verheißung einer noch weitergehenden Erziehung der Menschen. Eine neue Zeit ist angebrochen; ihre fortschreitende Entwicklung haben wir zu erwarten. Sie soll dahin führen, daß der ganze Mensch geheiligt werde und der ganze heilige Geist ihm beiwohne. Geist und Seele und Leib sollen in gleicher Weise das ewige Leben gewinnen. Im jüngsten Gerichte werden alsdann Gute und Böse geschieden werden, jene zum ewigen Leben, diese zum ewigen Tode. Eine neue Welt wird kommen in ihrer Form, obwohl ihrer Substanz nach dieselbe. Der sittlichen Umgestaltung der Welt wird auch eine physische entsprechen müssen.

Auch der lateinischen Literatur theilte sich diese philosophische Bewegung mit, welche vom Christenthum ausgegangen war; ja in ihr sprach sie gleich anfangs fast in einer noch stärkern Weise sich aus, als in der griechischen Literatur, gleichsam um anzukündigen, daß die Völker lateinischer Bildung nicht ferner, wie bis-

her, in ihren philosophischen Gedanken von den Griechen abhängig bleiben sollten. Man könnte wohl zweifeln, daß hiervon die ersten Zeichen beim Tertullianus vorkämen, einem Manne, welcher die feinere Bildung bis auf ihre Elemente herab schmähte, welcher die Philosophen die Patriarchen der Ketzer, die Philosophie eine Lehre des Teufels nannte, nichts als den Glauben wollte und zu seinem Wahlspruch machte: ich glaube, weil es absurd ist. Aber dennoch wird man eine selbständige philosophische Forschung bei ihm finden, wenn man nur abzusehen weiß von den heftigen Ausbrüchen seiner Polemik, in welchen er das der gemeinen Vorstellungsweise Widersprechende wie etwas sich selbst Widersprechendes uns ansehen lassen möchte.

Tertullian war ein africanischer Rhetor. Eine leidenschaftlich hitzige Natur kann man in seinen Schriften, welche dem Ende des 2. und dem Anfange des 3. Jahrhunderts angehören, nicht verkennen. Was ihn bewegt, spricht er alsdann auch in scharfen Gegensätzen mit rhetorischen Uebertreibungen aus. Seine Auffassungsweise ist derb, sinnlich; der feinen Bildung, in welcher er nur Luxus und Verderben sieht, der Abstraction abgeneigt, hat er dem Christenthum sich ergeben, weil er in ihm die Wiederherstellung des Ursprünglichen, des Natürlichen, ein Zurückgehn auf die gesunden Wurzeln des Lebens erblickt, nicht als wollte er nur die alte Unschuld wiedergebracht sehen, sondern in der Ueberzeugung, daß aus den gesunden Wurzeln ein kräftiger Wuchs sich erzeugen werde, sobald die Krankheit der gegenwärtigen Laster abgeschüttelt ist. Krankheit sieht er auch in der Spaltung der Meinungen. Das Christenthum soll eine einige Kirche bringen, die Menschheit zu einem gemeinsamen Fortschritt führen, uns alle wie Glieder eines gesunden Leibes vereinen. Aber die Einheit kann nur von innen gedeihen; der heilige Geist muß alles frisch heraustreiben und Neues zum Alten fügen; so wie er die Apostel bewegt hat, muß er fortwährend die Kirche beleben; da der Teufel täglich neue Erfindungen machen läßt, darf auch in uns Gottes Geist nicht feiern. Ist uns doch die Hülfe

des Paraklet versprochen; ist doch unsere Seele wahrsagerisch; noch immer müssen neue Wahrsagungen von innen herausbringen. In diesem Glauben an die innern Erregungen des Geistes mehr, als an die Auslegung der ersten Ueberlieferungen des Christenthums, welchen die spätere Kirche vorzugsweise vertraute, ist Tertullian von der allgemeinen Kirche abgefallen und hat sich den Weissagungen der Montanisten zugewandt. Er, welcher nichts eifriger als die Einheit der Kirche betrieb, konnte doch einer abgesonderten Secte sich anschließen, weil er mit einer äußern Einheit sich nicht begnügte, vielmehr alles von der Gesundheit des innern Lebenskeims, welche Gott in uns gelegt hätte, für das Heil der Menschheit erwartete. So wird man finden, daß er in seinem Leben, wie in seinen Lehren alles auf die äußerste Spitze zu treiben liebte, daß aber auch in ihm das frische Leben einer in einem neuen Geiste sich bildenden Gemeinschaft ist. Ohne Heftigkeit der Parteiung, mit Milde spricht er die christliche Denkweise nicht aus, aber dazu ist er gemacht einzelne Seiten ihrer Folgerungen mächtig hervortreten zu lassen.

Wie sehr er auch die heidnische Philosophie von sich zurückweisen mochte, die Grundsätze für seinen Gedankenbau hat er doch von ihr entnommen. In seiner Vorliebe für das Natürliche, in seiner Neigung zum Derben und Sinnlichen hat er Verwandtschaft mit den Stoikern, deren Lehren in den ersten christlichen Jahrhunderten vorherschend in Ansehn standen und im Allgemeinen auch einen vorherschenden Einfluß auf die patristische Philosophie dieser Zeit ausübten. Die Natur ist die Lehrerin, die Seele ihre Schülerin, so lehrte Tertullian; die Seele von Natur uns gegeben bezeugt uns die Wahrheit. Je wahrer ihre Zeugnisse sind, um so einfacher, je einfacher, um so gemeinfaßlicher, je gemeinfaßlicher, um so natürlicher, je natürlicher, um so göttlicher sind sie. Was natürlich ist, das ist auch vernünftig. Die Natur bezeugt Gott, ihren Urheber; in der Welt, seinem schönsten Werke, hat er sich offenbart; er ist der Lehrer unserer Lehrerin, der Natur. So wie er vernünftig ist, so konnte er nur

Vernunft in alle Dinge legen, wie viel mehr in die Seele, welche aus seinem Athem ist. Die Seele ist eine Christin von Natur. Auch die Sinne täuschen nicht; unter verschiedenen Verhältnissen müssen die Dinge natürlich in verschiedener Weise erscheinen; die Sinne aber stellen eben diese Verhältnisse richtig uns dar; sie zeigen uns die Ursachen in ihrer Wirksamkeit. Ganz wie die Stoiker billigt er nun den Grundsatz, daß alles, was wirkt und wahrhaft ist, Körper ist. So wie andere Kirchenväter der ersten Jahrhunderte scheut er sich daher auch nicht Gott für einen Körper zu halten. Er leugnet damit nicht sein ewiges, sein geistiges Wesen. Denn auch Geist und Seele sind Körper. Das Fleisch unterscheidet er noch vom Körperlichen und Geistigen; aber nicht um den fleischlosen Geist höher zu stellen, als den Geist im Fleische. Vielmehr in seinem Bewußtsein mag der fleischlose Geist wohl bleiben, aber um zur äußern Handlung zu schreiten, dazu bedarf er der Mitwirkung des Leibes. Die hylozoistischen Vorstellungen der Stoiker sind auf ihn übergegangen. Man wird hierin eine genauere Untersuchung über die Bedeutung der weltlichen Unterschiede vermissen, aber es wird hierin nichts behauptet, was der Vollkommenheit Gottes oder der Seele Eintrag thun sollte.

Wenigstens der Vollkommenheit Gottes will er in keiner Weise zu nahe treten. Er streitet daher für die Schöpfungslehre. Die Lehre des Hermogenes von der Ewigkeit der Materie bestreitet er, wie Theophilus; nach seiner Denkweise greift er sie besonders von praktischer Seite an. Wenn die Materie ewig wäre, so wäre das Gottlose ewig und Gott würde uns vergeblich verboten haben, daß wir die Gottlosigkeit überwinden sollten. Die Schöpfungslehre der Christen, sieht man, streitet gegen das Gottlose in der Welt. Eben so wenig wie die Ewigkeit der Materie will daher auch Tertullian die Ewigkeit des Bösen in der Welt zulassen. So wenig als das Dasein des Bösen in dieser sündhaften Welt sich läugnen läßt, so wenig soll es geduldet werden. Wir sollen es völlig überwinden. In einer Ausdrucksweise

dieser Zeiten, welche an Aussagen der heiligen Schrift sich anschloß, aber noch von Mangel an Unterscheidung zeugt, lehrt Tertullian, wir sollen Götter werden, aus Gottes Gnade, durch seine Gabe. Darin liegt deutlich ausgedrückt, daß die Körperlichkeit unserer Seele ihrer Vollkommenheit keinen Abbruch thun soll.

Aber die schöpferische Thätigkeit Gottes ist nicht, wie die Gnostiker meinten, eine Nothwendigkeit seiner Natur. Sein Wesen ist Freiheit. Sein Schaffen, in welchem er sich offenbart, andern Wesen sich mittheilt, ist als ein Wunder anzusehn, welches wir nicht mit menschlichem Vorwitz zu ergründen unternehmen sollen. Genug, die Welt ist vorhanden, wir in ihr, welche wir seine Offenbarungen zu empfangen bestimmt sind. Da setzt sich nun die veränderliche Welt dem unveränderlichen Wesen Gottes entgegen. Das Werden, welches wir in der Welt finden, können wir der Vollkommenheit Gottes nicht zuschreiben. Aber eben so wenig können wir daran zweifeln, daß Gott diese Welt gemacht hat, wie unerklärlich uns dies auch scheinen möge. Das scheinbar Widersprechende, welches unserm geringfügigen Verstande nicht einleuchten will, aber geglaubt werden muß, hebt nun Tertullian sehr stark hervor und eben hierin besteht der wesentlichste Fortschritt, welchen er in die Entwicklung der christlichen Lehre brachte. Wenn er das Unmögliche, das Absurde glauben will, so ist es eben dieser Punkt, welcher ihn hierzu bewegt; nicht der Vernunft überhaupt will er widersprechen, sondern nur dem beschränkten Sinn, welcher sich anmaßt das Göttliche nach menschlichem Maßstabe zu messen. Seine Lehren über diesen Punkt führen ihn auf den Unterschied zwischen dem verborgenen oder unsichtbaren und dem offenbaren oder sichtbaren Gott, welchem wir von jetzt an öfter begegnen werden und welcher der Grund der Trinitätslehre geworden ist. Der verborgene, unserer Fassungskraft unzugängliche Gott ist Gott an sich, in seinem ewigen Wesen, alles in sich umfassend, einig und einfach, in seinem Bewußtsein von sich selbst ruhend. Den Gedanken eines solchen in sich verborgenen Gottes dürfen wir nicht zurückweisen, weil

wir seine unveränderliche Vollkommenheit festhalten müssen. Von ihm aber ist zu unterscheiden Gott in seinen mannigfaltigen, wechselnden Verhältnissen zur Welt. Herr und Regirer der Welt ist Gott erst geworden, als die Welt wurde; Richter wurde er erst, seitdem es über Gutes und Böses zu richten gab. Wenn wir Gott in seinen Verhältnissen zu den weltlichen Dingen zu denken haben, geht die Veränderlichkeit zeitlicher Verhältnisse auf ihn über. Jenen, den verborgenen Gott haben auch die heidnischen Philosophen gekannt; dieser, der lebendige Gott, der Gott für uns, welcher in die weltlichen Dinge wirksam eingreift, ist unser christlicher Gott. Wir dürfen, wie Tertullian in einem Nachklange sokratischer Lehren meint, Gott nicht in der Fülle seiner Majestät betrachten, wie wir auch die Sonne nicht in ihrer höchsten Substanz, sondern nur in ihren Stralen nach der Fassungskraft unserer Augen anblicken dürfen. Aber wir haben das Unbegreifliche in dieser Verbindung der unerforschlichen Ewigkeit Gottes mit seiner zeitlichen Wirksamkeit anzuerkennen. Hierauf berufen sich die Ungläubigen. Sie finden es unwürdig für Gott, daß er in entgegengesetzten Weisen sich offenbare, daß er Affecte annehme, Mitleiden und Zorn hege. Um Gott als unveränderlich denken zu können, möchten sie einen unthätigen Gott setzen, wie Epikur. Wenn Gott in der veränderlichen Welt alles wirkt, was geschieht, muß er in veränderlicher Weise wirken. Die Gegensätze, ohne welche das Werden der Welt nicht sein kann, müssen auf Gott als die Ursache alles Werdens zurückgehn. Er schlägt Wunden und heilt; er macht lebendig und tödtet; in Licht und in Finsterniß offenbart er sich. Zur Niedrigkeit des Menschen mußte er sich herablassen, wenn er sich ihm offenbaren wollte. Nichts kann Gott würdiger sein, als was zum Heile der Menschen gereicht. Anders werden freilich die Affecte, die Veränderungen in Gott zu denken sein, als im Menschen; aber das dürfen wir uns nicht nehmen lassen, daß sein Leben und Weben in den Dingen der Welt zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise sich erweist. Um daher weder die Ewigkeit Gottes, noch

seine lebendige Wirksamkeit in den Dingen der Welt zu verleugnen, haben wir den unsichtbaren und den sichtbaren Gott zu unterscheiden.

Die Lehren über diesen Unterschied waren noch in der Entwicklung; nicht sogleich traten sie in der christlichen Philosophie in reiner Gestalt heraus. Tertullian sieht den offenbaren Gott im Worte oder Sohne Gottes, den verborgenen Gott nennt er Gott den Vater. Der Sohn Gottes ist ihm aber kleiner als der Vater. Das Werk, meint er, mußte geringer sein, als der Künstler, das Geschöpf unvollkommener als der Schöpfer. Die Unvollkommenheit der Welt geht nothwendig auf die in ihr sich offenbarende Kraft über. Die Gegensätze in der Welt, welche ihre Schönheit bedingen, welche auch von der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes gefordert werden, sind dem Tertullian ein Beweis, daß die Unvollkommenheit im Wesen der Welt und mithin in der Offenbarung Gottes liegt. Diese Lehren erinnern an die Denkweise der Alten; nur so weit hat Tertullian von ihr sich losgemacht, daß er den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nicht für nöthig hält für die Gerechtigkeit im Allgemeinen und für die Schönheit der Welt; daß aber Gott in seiner vollen Wahrheit sich offenbaren könne, scheint ihm dem Wesen der geschaffenen Welt zu widersprechen.

Dennoch die Hoffnungen des Christenthums, welche er pflegt, scheinen über diese Grenzen hinauszugehen. Sie beruhen auf seinen Lehren vom Menschen, den er als den Mittelpunkt der göttlichen Offenbarungen betrachtet aus dem praktischen Gesichtspunkt der Theologie. Nicht für sich, für den Menschen hat Gott die Welt geschaffen. Weil Gott nicht verborgen bleiben wollte, mußte ein erkennendes, der Vernunft und der Wissenschaft fähiges Thier geschaffen werden. Nur der Mensch ist dazu bestimmt seine Offenbarungen zu empfangen; alle übrige Dinge, selbst die Engel sind nur dazu bestimmt Mittel hierzu abzugeben. Aber den bedingenden Gesetzen der Welt konnte der Mensch nicht entzogen werden. Nur allmälig konnte er werden, wozu er bestimmt

ist, und seine Vollkommenheit erlangen. Das Geschöpf ist seinem Schöpfer Geduld schuldig; nichts ist plötzlich und auf einmal fertig; alles, was wird, hat seine natürlichen Alter zu durchlaufen und muß die Reife der Zeiten erwarten. Wenn das Gute in unsern Besitz kommen soll, so muß es erworben werden; wir haben uns zu üben und in der Gewohnheit des Guten zu erstarken, wenn es in unsern festen Besitz kommen und in unsere Natur übergehn soll. Die lange Zeit aber, welche wir in der Uebung ausharren müssen, wird uns nicht schrecken können, wenn wir uns unter der Erziehung des sich offenbarenden Gottes wissen.

Damit wir aber das Gute erwerben können, müssen wir auch Freiheit haben; ohne sie würden wir nichts Gutes zu Eigen haben; denn, wie Irenäus, sieht auch Tertullian in der Freiheit das Ebenbild Gottes. Mit der Freiheit ist nun auch die Möglichkeit des Bösen gegeben. Von Natur ist nichts böse; auch das Fleisch ist nicht böse, sondern nur der Misbrauch des Fleisches. Aber die Leitung Gottes, seine erziehende Thätigkeit, hatte doch nicht die Macht das Böse zu verhindern; sie würde dadurch nur die Freiheit aufgehoben haben. Gott, so lehrt Tertullian in seiner praktischen Denkweise, hat sich darin beschränkt, daß er das Böse zugab. Von der einmal gestatteten Freiheit trat er zurück; sein Vorherwissen, seine Macht über seine Geschöpfe, durch welche er hätte einschreiten und den Fall des Menschen verhindern können, hielt er in sich zurück. Wenn Freiheit des Menschen sein sollte und ein Gesetz für sein Werden, so mußte auch dies Gesetz von ihm überschritten werden können und das Böse war also möglich; denn das Böse ist nichts anderes als Ueberschreitung des Gesetzes. Sie ist eingetreten; das zeigen unsere Abirrungen von der Natur und der Einfachheit der Sitten.

Nachdem das Böse nun einmal Wurzel gegriffen hat unter den Menschen, pflanzt es sich unter ihnen in natürlicher Weise fort. Denn nichts bleibt ohne seine Folgen und das Böse kann nur böse Folgen haben. Die Lehre von der Erbsünde wird von

Tertullian in seiner hylozoistischen Weise vorgetragen. Mit dem Leibe läßt er auch die Seele, welche doch auch ein Körper ist, von den Eltern auf die Kinder übergehn. Wie eine Pflanze in Sprößlingen sich fortpflanzt, so zweigt aus dem Samen des Vaters die Seele des Kindes sich ab und wächst alsdann allmälig zu selbständigem Leben empor. Daher erben nicht allein körperliche, sondern auch geistige Vorzüge und Fehler von den Eltern auf die Kinder fort. Unsere böse That bleibt zwar immer ein Werk unserer Freiheit; aber auch ein altes Uebel hat sich in der Gemeinschaft der Menschen vererbt; in alter Gewohnheit ist es den Menschen wie eine zweite Natur geworden.

Hierdurch jedoch hat der Plan Gottes zur Erziehung der Menschheit zwar geändert, aber nicht vereitelt werden können. Auch die gute Natur des Menschen muß ihre ewigen Folgen haben. Der Mensch bleibt ein Zögling Gottes; zu allen Zeiten ist die erziehende Liebe Gottes wach gewesen. Bei Tertullian zeigt sich nun schon deutlicher, als bei seinen Vorgängern, wie in dieser Lehre von der Erziehung der Menschheit die Keime einer Philosophie der Geschichte liegen. Er forscht dem Plane Gottes nach, indem er die Perioden der Menschenerziehung zu bestimmen sucht. Dabei stört ihn freilich manches. Sein heftiger Streit gegen das Heidenthum verstattet ihm nicht der Cultur der alten Völker gerecht zu werden. Nur die religiöse Seite der Geschichte berücksichtigt er und nur die jüdische Religion gilt ihm als Vorbildung für den christlichen Glauben. Die Geschichte möchte er zwar als eine natürliche Entwicklung betrachten, welche nach der Analogie der Lebensalter sich denken ließe; Kindheit, Knabenalter, Jugend und Mannesalter mußten nach göttlicher Ordnung sich folgen; aber hierbei macht er Halt; eine Periode des Greisenalters, des natürlichen Verfalls der Kräfte, erwähnt er nicht. Seine Vergleichung des sittlichen mit dem natürlichen Proceß unseres Lebens reicht nicht aus. Beim sittlichen Leben muß auch das Böse in Anschlag gebracht werden. Dabei stört auch, daß Tertullian im Streit gegen die Ueppigkeit der Ueber-

bildung den Ton annimmt, als käme es hauptsächlich nur darauf an, daß wir von den Auswüchsen der Unnatur zu der ursprünglichen Einfalt der Sitten zurückgeführt würden. Christus, meint er, habe kommen müssen, um den durch glatte und feine Bildung betrogenen Menschen die Augen für die Erkenntniß der Wahrheit zu öffnen. Aber im Allgemeinen geht doch seine Ansicht dahin, daß die Geschichte ein beständiges Fortschreiten zeigt. In der ersten Periode der Kindheit war die Menschheit roh, eine Natur, welche Gott fürchtete. Ihr war nur das natürliche Gesetz gegeben; in diesem möchte Tertullian auch den natürlichen Keim für alle weitere Entwicklung des gesetzlichen Lebens und der sittlichen Einsicht erblicken. Die zweite Periode erfüllen das jüdische Gesetz und die Propheten, in welchen das natürliche Gesetz bestätigt wurde; aber auch eine Schärfung des Gesetzes findet er hier nöthig; denn das Böse war eingetreten; der Verwilderung der Sitten mußte die Härte des Ceremonialgesetzes steuern. Aus diesem Knabenalter hat uns Christus der Jugend zugeführt. Die Strenge des äußerlichen Gesetzes durfte der Milde weichen; die sittliche Gesinnung sollte das Gesetz ersetzen. Aber doch nur strenger hat das Böse ausgeschieden werden müssen; denn auch die innern Regungen zum Bösen mußten verdammt werden. Die innere Stärke aber, welche das Evangelium gab, hat jetzt die Zeiten des Paraklet herbeigeführt, das Mannesalter der Menschheit. In ihm soll alles Böse aus den Sitten der Menschheit entfernt werden. Mit dieser Lehre von der Erziehung der Menschheit steht die Lehre vom Glauben in engster Verbindung. In der Entwicklung der Zeiten geht immer der Glaube der Erkenntniß voran. Das große Werk, das Heil der Menschen, konnte nicht auf einmal deutlich werden; das Verborgene mußte allmälig an den Tag treten und dem Bewußtsein der Menschen sich enthüllen; die künftigen Dinge können in ihren Keimen nur angedeutet liegen; so mußte der Glaube früher sein als die Erkenntniß und selbst der rechte Glaube mußte vorbereitet werden, um uns die Erkenntniß verdienen zu lassen. Noch in der ge-

gegenwärtigen Zeit bedürfen wir des Glaubens, obgleich jetzt vieles offenbar geworden ist, was früher verborgen war; denn auch das Mannesalter des Paraklet weist auf künftige Dinge hin. Unsere Seele ist unsterblich und erwartet ein künftiges Leben. Tertullian lehrt nicht, wie Irenäus und andere Kirchenväter dieser Zeit, daß die Unsterblichkeit erst für unsere guten Thaten als Lohn uns zu Theil werde; sie ist uns von Gott verliehen worden, da die Seele geschaffen wurde als ein einiges und unvergängliches Wesen, in dessen Natur seine Thätigkeit, sein Leben liegt. Immerdar sollen wir uns so der Wohlthaten Gottes erinnern und unseres frühern Lebens um Strafe und Lohn für Böses und Gutes zu empfangen. So sind wir zum jüngsten Gerichte vorbehalten und zur Erneuung der Welt. Wir werden da einen neuen Leib empfangen, um in ihm zu wirken. So soll das himmlische Reich errichtet werden.

In solchen derb sinnlichen Vorstellungsweisen hatte sich der christliche Glaube in der lateinischen Kirche verbreitet. Aehnliche Vorstellungen sehr sinnlicher Art begegnen uns in der lateinischen Kirche oft, nur selten in so ursprünglicher philosophischer Kraft, wie bei Tertullian. Aber ohne Zweifel bedurften die rohen Umrisse seiner Gedanken einer feinern Ausbildung, wenn ihr wissenschaftlicher Gehalt gesichert werden sollte. Diese konnte nur von der griechischen Kirche erwartet werden, welche noch immer in der Theorie das Feld vor der lateinischen behauptete.

6. In Alexandria hatte sich eine Katechetenschule gebildet, in welcher philosophische Untersuchungen heimisch waren. Schon Pantänus, ein stoischer Philosoph, hatte sie in ihr gepflegt. Seine Nachfolger Clemens und Origenes setzten sie fort, beide mit einer Gelehrsamkeit ausgerüstet, welche in den damaligen Zeiten unter den Christen selten war. Von ihnen ist die Entwicklung der christlichen Wissenschaft im 3. Jahrhundert geleitet worden.

Clemens von Alexandria, dessen Wirksamkeit dem Ende des 2. und dem Anfange des 3. Jahrhunderts angehört, hat in seinen Schriften die Lehren des Christenthums nur in zerstreuten

Gedanken entwickelt, in welchen er ihre tiefern Gründe mehr andeuten, als enthüllen wollte. Heidnische Philosopheme zog er dabei zur Erläuterung an, weil er auch im Heidenthum eine Vorbereitung zum Christenthum, wenn auch oft durch Irrthum und Bosheit entstellt, anzuerkennen bereit war. Auch von der orientalischen Denkweise hat er vieles entnommen; die Emanationslehre und selbst die Lehre von der Seelenwanderung verwirft er nicht völlig. Dabei aber streitet er gegen die Gnostiker; an die Stelle der falschen Erkenntniß, welche sie versprächen, möchte er die wahre Erkenntniß setzen, welche eine Frucht des Glaubens ist. Daß wir beim nackten Glauben nicht stehen bleiben, sondern von ihm zum Wissen gelangen sollen, aber auch gegenwärtig noch nicht alle Geheimnisse der Wahrheit durchdringen können, ist der Hauptinhalt seiner Lehre. Ihn auseinanderzusetzen, dazu strengt er die Ueberlieferungen an, welche er aus profaner und heiliger Literatur in reichlichem Maße empfangen hat; sein Nachdenken, seine Gabe Verknüpfungen angedeutet zu finden, tritt hinzu. Wie aber Gott zögert sich uns ganz zu enthüllen, weil er unsere Fassungskraft noch nicht reif findet, so zögert auch Clemens alles zu sagen, was er denkt, weil die unreife Fassungskraft seiner Schüler von ihm bedacht wird. In zerstreuten Andeutungen spricht er sich aus, davon überzeugt, daß die Kundigen auch solche Winke verstehen würden. Alle Schätze der Weisheit, wo sie auch geboten werden, zu sammeln, den Irrthum auszuscheiden, aber auch noch im Irrthum die Wahrheit zu erkennen, so eine eklektische Weisheit sich auszubilden, das ist sein Sinn. In gleicher Weise, findet er — das hatte schon Justinus gelehrt — habe Christus die zerstreuten Keime der Wahrheit, welche von Anbeginn, noch ehe Gesetz und Evangelium waren, sich offenbart hat, zur vollen Offenbarung gesammelt. Es giebt nur eine Wahrheit; sie ist in Bruchstücken der alten Welt zugekommen; alle diese Bruchstücke soll die christliche Wahrheit vereinen und dadurch alles, was vereinzelt nur unklar erscheint, in das rechte Licht stellen.

Clemens ist weit entfernt von der grobsinnlichen Vorstellungsweise Tertullians; von allen körperlichen Eigenschaften, von jedem räumlichen Verhältnisse sollen wir absehn, wenn wir den ersten Grund aller Dinge denken. Dennoch findet eine nahe Verwandtschaft unter den Lehrweisen beider Kirchenväter statt, indem beide den Unterschied zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott zum Mittelpunkte ihrer Untersuchungen machen und an ältere Lehren sich anschließend in ähnlicher Weise behandeln. Clemens sieht in dem verborgenen Gott die unveränderliche Einheit aller Wahrheit, welche nur ihrer selbst sich bewußt und in keinem Gedanken von uns zu fassen ist; ihr steht die Vielheit einander entgegengesetzter Ideen entgegen, welche allein nach der Weise unseres Denkens von uns erkannt werden kann; in ihr sollen wir den offenbaren Gott verehren. Dieser Unterschied wird von Clemens in ähnlicher Weise, wie von Tertullian, begründet. Ein erstes Princip müssen wir suchen, einen Schöpfer der Welt. Beweisen können wir dasselbe nicht, weil es seinem Begriffe nach aus keinem höhern Principe sich ableiten läßt; aber unsere Sehnsucht zieht uns zu ihm, wir ahnen es, unser Glaube an dasselbe läßt uns nicht wanken. Es ist vollkommen, weil es als Grund alles Seins alles Sein giebt und daher alles Sein haben muß. Als vollkommen ist es auch unveränderlich, denn das Gute kann weder besser, noch schlechter werden. Die von ihm geschaffene Welt ist dagegen veränderlich. Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit unterscheiden das Geschöpf und den Schöpfer. Wir dürfen uns daher auch nicht als Theile Gottes betrachten; denn in dem Unveränderlichen kann kein veränderlicher Theil sein. Wenn nun unsere Gedanken, wie unser Sein veränderlich sind, so können wir Gott in seiner unveränderlichen Vollkommenheit wärend des Laufs unserer forschenden Gedanken nicht fassen; unsere Begriffe bezeichnen immer nur Beschränktes, Unterschiede, welche sich ausschließen; den höchsten Begriff können wir durch keine unserer Aussagen erschöpfen. Dennoch, unsere Sehnsucht treibt uns ihn zu erforschen; sie kann nicht umsonst in uns ge-

legt sein. Gottes Güte, so müssen wir glauben, wird sich uns mitgetheilt haben. Es liegt in der Natur des Guten, daß es sich mittheilen will; wie das Feuer wärmt, das Licht leuchtet, so ergießt das Gute seine Wohlthaten. Hierin streift Clemens an die Emanationslehre an. Er fügt aber auch hinzu, es sei eine freiwillige Thätigkeit in seiner Mittheilung. In den Unterschieden der Welt, in der Vielheit der Begriffe, in dem Wechsel des Werdens wird daher Gott sich uns offenbart haben und wir müssen also den offenbaren Gott, den Sohn oder das Wort Gottes, von der Einheit seines unveränderlichen, verborgenen Wesens unterscheiden. In einem wesentlichen Punkte weicht nun aber Clemens von Tertullian ab. Es ist doch nicht schlechthin ein willkürlicher Act, in welchem Gott sich offenbart; aus dem Wesen seiner Güte, aus seiner Natur geht seine Offenbarung hervor; Vater und Sohn hängen daher auf das engste zusammen und entsprechen einander. So kann Clemens nicht zugeben, daß der Sohn kleiner sei als der Vater; Gottes ganzes Wesen ist in seinem ihm gleichen Sohn offenbart worden. Alles hat Gott seinem Sohne offenbart, damit er es uns verkünde; von der Wahrheit Gottes soll uns nichts verborgen bleiben. Ein Fortschritt der Lehre ist hierin unverkennbar. Unsere Sehnsucht nach Erkenntniß Gottes soll gestillt werden; nur wenn die Offenbarung Gottes vollkommen ist, kann sie befriedigt werden. Auf das entschiedenste setzt sich dies der Emanationslehre und den Lehren der Gnostiker von der Nothwendigkeit entgegen, daß alles, was von Gott ausgehe, beschränkt und unvollkommen sei.

Clemens hält dagegen den Gedanken fest, daß Gott als vollkommenes Wesen auch nur vollkommene Gaben verleihen könne. Mit der Unerkennbarkeit Gottes aber für uns im gegenwärtigen Laufe unseres zeitlichen Lebens weiß er dies dadurch zu vereinigen, daß er auf die Natur der Geschöpfe und besonders der Seele uns verweist, welche verlangt, daß sie früher werden, ehe sie sind. Die Seele, in welcher die Offenbarung Gottes sich vollziehen sollte, lehrt Clemens nach stoischer Lehrweise, konnte

nicht ohne Trieb sein, welcher der Grund des freien Willens ist. Gott wollte, daß wir durch uns selbst unser Heil gewinnen sollten; unsere Tugend konnten wir nicht geschenkt erhalten; durch unsere Wahl mußte sie ergriffen und erworben werden. Daher konnten wir nur die Fähigkeit zum Vollkommenen erhalten, aber nicht wirkliche Vollkommenheit; durch das Werden mußten wir hindurchgehn um vollkommen zu werden. Eben so wenig als der Körper, die Materie, von Natur böse ist, ist die Seele von Natur gut. Das Ebenbild Gottes ist im Menschen; es besteht in der Fähigkeit gut zu werden und Gott ähnlich; aber diese Aehnlichkeit ist noch nicht erreicht; zu ihr sollen wir erst durch unsern freien Willen gelangen. Auf die Seele des Menschen wird hierbei vorzugsweise gesehn, weil Clemens die praktische, anthropologische Richtung der Kirchenlehre theilt, im Menschen ein bevorzugtes Wesen und vorzugsweise den Zweck der Schöpfung sieht, auch die Gerechtigkeit Gottes in der Vertheilung verschiedener Grade an verschiedene Classen der Geschöp ausgedrückt sehen möchte. Von diesem menschlichen Gesichtspunkt aus erscheint ihm die Materie nur als ein Mittel für unser L ben und seine Lehre von der Offenbarung Gottes in der W strebt nun dahin zu zeigen, daß die Unvollkommenheiten, wel dieser werdenden Welt beiwohnen, doch der vollkommenen G Gottes, welche sich uns in vollem Maße mittheilen will, kein Eintrag thun können. Sie liegen nothwendig im Werden, w ches, so lange es ist, das Vollkommene nicht erreicht haben ka Der Unterschied seiner Lehre von den Ansichten der alten W läßt sich hierin nicht verkennen. Alles ist zur Vollkommenh bestimmt, kann aber diese Bestimmung nur erreichen, indem an das Werden der Welt sich anschließt und das Uebel und Böse, welche nur im Uebergange vorhanden sind, zu überw den weiß.

Seine Ansicht führt nun Clemens weiter aus in Un suchungen über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, welche sich die Lehre von der Erziehung des Menschen anschl

Diese Untersuchungen sind ziemlich verwickelt, weil sie das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum, des alten Testaments zum neuen in manchen geschichtlichen Betrachtungen berühren. Dennoch läßt sich ein zusammenhängender Faden in ihnen erkennen. Man kann in seiner Lehre von der Erziehung des Menschen zwei Gesichtspunkte unterscheiden, je nachdem er die Erziehung des einzelnen Menschen für sich oder die Erziehung der Menschheit im Zusammenhange mit der ganzen Weltentwicklung im Auge hat; doch hängen beide Gesichtspunkte zusammen.

Der einzelne Mensch gelangt in vier Stufen zu Gott; vom Glauben kommt er zur Erkenntniß, dann zur Liebe und endlich zur Erbschaft Gottes. In diesen vier Stufen liegen zwei Absätze; der erste, welcher Glaube und Erkenntniß umfaßt, hat nur mit dem innern Leben des einzelnen Menschen zu thun, der andere aber, Liebe und Erbschaft Gottes, erstreckt sich über die Gemeinschaft der Menschen; die Liebe geht nach außen, verbindet die Menschen und nur in der Gesellschaft der Menschen wird die volle Erbschaft Gottes gewonnen. In diesen zwei Absätzen ste-hen auch die beiden Glieder das eine und das anderemal in dem-selben Verhältniß zu einander. Mit einer Thätigkeit der prakti-schen Vernunft oder des Willens beginnt ein jeder dieser Absätze, mit einer Thätigkeit der theoretischen Vernunft schließt er. Der Glaube gehört der praktischen Vernunft an; denn er ist, wie Clemens sagt, die erste Neigung zur Weisheit, eine freiwillige Vorausnahme und Zustimmung zur Frömmigkeit; die theoretische Bedeutung der Erkenntniß versteht sich von selbst. Auch die praktische Bedeutung der Liebe leuchtet ein; die Erbschaft Gottes aber ist ein theoretisches Werk, denn sie besteht im Schauen Gottes. Diese Lehre von den Stufen im Wege zu Gott drückt also im Allgemeinen den Gedanken aus, daß wir durch den Willen zum Erkennen kommen müssen; denn das Object unseres Erkennens, Gott, ist das Gute; dem Erkennen des Guten muß aber das Wollen des Guten vorausgehn; denn wer das Gute nicht will; kann es nimmermehr erkennen. Hierdurch wird das praktische

Leben als das Mittel, das theoretische Leben als der Zweck bezeichnet. Diesem allgemeinen Gedanken schließt sich dann der andere Gedanke an, daß wir zuerst in unserm Innern und als einzelne Menschen praktisch und theoretisch uns bilden müssen, um alsdann unsere Bildung in der geistigen Gemeinschaft der Menschen praktisch und theoretisch geltend zu machen.

Doch nicht ohne einige Störungen entwickelt sich diese Lehre von der Erziehung des Menschen durch den Glauben zur Erkenntniß. Clemens beruft sich, wie die ältern Kirchenväter, für die Nothwendigkeit des Glaubens vor der Erkenntniß darauf, daß wir in jeder Art der Uebung und der Kunst von praktischen Annahmen ausgehn müssen; aber vornehmlich hat er doch den engern Begriff des religiösen Glaubens im Auge und indem er diesen als einen reinen und festen Glauben behaupten will, kann er sich nicht verhehlen, daß er auch wissenschaftliche Prüfung nicht ausschließen darf. Dadurch wird er genöthigt auch theoretische Elemente in seinen Begriff des Glaubens aufzunehmen. Auf diese Art der Vermischung weist besonders ein Beweis hin, welchen er für die Nothwendigkeit des Glaubens geltend macht. Wir führen ihn an, weil er oft wiederholt worden ist und zu Verwechslungen Veranlassung gegeben hat, welche der praktischen Bedeutung des christlichen Glaubens nur zum Nachtheil gereichen konnten. An die Grundsätze, an die ersten Begriffe der Wissenschaft, meint er, müßten wir glauben, weil sie nicht bewiesen werden könnten, und da alle Erkenntniß auf Beweis beruhe, müsse auch alle Erkenntniß vom Glauben ausgehn. In dieser Richtung seiner Gedanken will er auch die Philosophie der Heiden, ihren Glauben an die Grundsätze der Wissenschaft und ihre Folgerungen, für den Glauben der Christen benutzt wissen, um ihn durch diese Hülfe zur Erkenntniß heranzubilden. Er verwechselt den Glauben mit dem unmittelbaren Erkennen und die Erkenntniß des Guten, welche durch den religiösen Glauben gewonnen werden soll, mit der theologischen Erkenntniß der Glaubenslehren, welche durch wissenschaftliche Untersuchung sich ausbilden läßt.

Von dieser redet er auch, wenn er andeutet, die Stufe der Erkenntniß und der in ihr gegründeten Liebe sei erst kürzlich erreicht worden und man dürfe sich daher auch nicht wundern, daß wir noch Kinder in ihr wären. Wir werden uns bei dieser Lage der Dinge auch darüber nicht wundern dürfen, daß wir bei Clemens die Einsicht über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen und über die Stufen der Erziehung des Menschen noch in mancherlei Weise getrübt finden, daß er besonders über das Ideal des Gnostikers, welches er sich ausmalt, nicht selten die Beschränkungen vergißt, in welchen wir leben. Die Stellung, welche er der Erkenntniß zwischen dem Glauben und der Liebe giebt, wird uns wohl davon überzeugen müssen, daß er in dieser Stellung der Begriffe Praxis und Theorie mehr auseinanderhält, als ihr Wesen verstattet und als auch im ursprünglichen Sinn seiner Meinung liegt, daß wir das Gute erkennen, indem wir es wollen.

Dazu daß Clemens die Elemente unseres vernünftigen Lebens mehr auseinanderzieht, als seine eigene Ansicht fordert, verleitet ihn die fortlaufende Vergleichung der Erziehung des einzelnen Menschen mit den Perioden der Geschichte der Menschheit. So wie er diese nach bestimmten Begriffen zu charakterisiren sucht und sie durch lange Zeiträume verlaufen sieht, so meint er auch das Leben des einzelnen Menschen in langen Zeiträumen nur einem Zweige der Bildung widmen zu dürfen. Bei den Perioden der Geschichte ist aber sein Blick vorherschend der Gegenwart zugewendet. Von den frühern Perioden hat er nur ein unbestimmtes Bild, weil er die beiden Elemente der alterthümlichen Bildung, auf welche es ihm vorzugsweise ankommt, die jüdische Religion und die heidnische Philosophie, nicht recht zu unterscheiden und in ihr richtiges Verhältniß zu stellen weiß. Im Christenthum aber, welches der Gegenwart ihren Gehalt giebt, erblickt er den Anbruch der rechten Erkenntniß und der aus ihr hervorgehenden Liebe. Denn die rechte Erkenntniß darf nicht unthätig bleiben; so wie sie das Rechte erkannt hat, so will sie es ausführen in der Liebe, welche das Ganze umfaßt, in der

allgemeinen Menschenliebe. In ihr will sie den wahren, allgemeinen Stat, die Kirche, das Reich Gottes stiften. Die Erkenntniß umfaßt das Allgemeine; die Liebe, welche aus ihr hervorgeht, kann auch nur allgemein sein. Alles, was vorherging, wird nun als Vorbereitung auf die Erscheinung Christi betrachtet; durch Strafe und Zucht war es eine ermahnende und übende Erziehung. Durch die Erscheinung Christi aber sind wir an die Handlung, an die Wirksamkeit im Fleische gewiesen. Unser Sein im Leibe ist nicht Einkerkerung, sondern Vollendung des Geistes; auch der Erlöser mußte den Leib annehmen um sein Werk zu vollbringen. Das Wort Gottes wurde Mensch, damit du lernest, wie ein Mensch Gott werde. Es hat Fleisch angenommen um uns zu zeigen, daß es dem Menschen möglich ist im Fleische Gottes Geboten zu folgen. Sein Beispiel also soll uns ermuthigen und belehren; aber überdies verspricht es uns auch Vergebung der Sünde, wenn wir bereuen und uns bessern, und flößt dadurch eine neue Stärke uns ein. Denn überhaupt bildet das Wort Gottes, wie es Weltbildner ist, auch innerlich unsern Geist, wohnt uns innerlich bei, wie der heilige Geist, als ein beständig lebendiger Same des Guten und stellt die von der Sünde geschwächten Kräfte wieder her. Diese Macht hat es als der offenbare Gott; das sind die weit reichenden Verheißungen des Guten, welches durch Christum in der Welt angebrochen ist.

Sie werden von Clemens im vollsten Maße hervorgehoben. Immer weiter soll sich die erziehende Macht Gottes bewähren; die Perioden der Entwicklung, welche sie in Aussicht stellt, gehen weit über das gegenwärtige und über das irdische Leben überhaupt hinaus. Das jüngste Gericht, der Weltbrand, in welchem das Feuer der Reinigung alles verzehrt, die Auferstehung der unverweslichen Leiber, die Bildung einer neuen Welt werden uns als Geheimnisse verkündigt, die wir jetzt noch nicht begreifen können. Die physische muß der ethischen Umwandlung der Welt zur Seite gehn; doch weiß Clemens nur die sittliche Seite in schärfern Umrissen zu bezeichnen. Durch die Sünde sind wir

hindurchgegangen; sie muß ihre Strafe finden. Aber auch das Böse dient zum Guten; denn Gottes größeste Kunst und Weisheit beweist sich darin, daß auch das Böse, welches vom freien Willen der Geister ausgeht, zum Guten ausschlagen muß. Gott liebt nicht die Sünde; aber die Sünder haßt er nicht; die Strafen, welche er verhängt, dienen nur zur Erziehung, zum Besten derer, welche sie leiden. Alle hat Gott retten wollen und er wird alle retten. Durch die ganze Welt geht eine Sympathie; alles in der großen wie in der kleinen Welt, dem Menschen, in Leib und in Seele ist zusammengestimmt durch den heiligen Geist zu einem Lobliede Gottes und der wahre Gnostiker fühlt Mitleiden mit allem; daher kann auch die Seligkeit des Einzelnen nicht ohne die Seligkeit aller gewonnen werden. Die Erziehungsmittel aber, die Strafen Gottes sind so kräftig, daß auch die Unempfindlichsten dadurch zur Reue bewegt werden. Die Freiheit sich zu bekehren ist ihnen durch die Sünde nicht genommen worden; denn wesentlich wohnt sie jedem Geiste bei, wenn sie auch nur mit Hülfe Gottes zur rechten Wirksamkeit gelangen kann. Durch die Verwaltung des Erlösers ist eine allgemeine Umwandlung im Geisterreiche in Bewegung gekommen. Auch das jüngste Gericht ist nur ein Erziehungsmittel Gottes. So soll das Ende der Dinge herbeigeführt werden, eine ewige, allgemeine Ruhe und Beseligung in der unwandelbaren Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott. Wir werden ihn von Angesicht zu Angesicht schauen; alle Wahrheit wird uns das göttliche Wort zeigen; wir werden Götter werden in der unwandelbaren Anschauung des Gottes, welcher uns gegenwärtig verborgen ist. Hierauf weist uns die Lehre hin, daß der offenbare Gott, das Wort Gottes, nicht geringer als der Vater, sondern ihm gleich ist. Dem werden auch wir gleich werden, nicht dem Wesen nach und ursprünglich unveränderlich, sondern ihm gleich geworden, nachdem wir durch die Stufen seiner Erziehung zu ihm emporgehoben sind. Die Unwandelbarkeit des Schauens, welche uns verheißen wird, unterscheidet diese Anschauung Gottes von der ekstatischen An-

schauung, welche die Neuplatoniker annahmen; daß sie durch das zeitliche, sittliche Leben gewonnen werden und daher im Schauen des Guten und im Besitz der sittlichen Tugend bestehn soll, unterscheidet sie von der Anschauung der indischen Philosophen. Nur durch freie Entwicklung im sittlichen Leben wohnt uns die Anschauung des Guten bei, als eine uns zur Natur gewordene Fertigkeit; dem vollendeten Gnostiker kommt die Tugend zu, wie dem Steine die Schwere.

7. Was Clemens andeutend und in Bruchstücken vorgetragen hatte, suchte sein Schüler Origenes deutlicher und mehr zusammenfassend zu entwickeln. Dies entspricht ganz der Weise dieses Mannes, der überhaupt zuerst eine zusammenhängende Gelehrsamkeit in die historischen wie in die philosophischen Forschungen der Christen zu bringen wußte. Geboren 185 zu Alexandria hat er von frühester Jugend an, durch die Führung seines Katechetenamtes hindurch bis zu seinem Ende, nachdem er seinen Feinden in der ägyptischen Kirche hatte weichen müssen und in Syrien lebte, wo er in Folge der decianischen Christenverfolgung (254) seinen Tod fand, mit brünstiger Frömmigkeit und eisernem Fleiße dem Lernen und dem Lehren sich gewidmet und wie kein Kirchenlehrer vor ihm für die Feststellung der Ueberlieferungen und die Gestaltung der Lehre gewirkt. Auch den philosophischen Gehalt der christlichen Ueberzeugungen suchte er sich zur Uebersicht zu bringen, in einer ähnlichen Weise, wie dies vor ihm gnostische Secten versucht hatten, nur genauer sich anschließend an die allgemeinen Ueberlieferungen der Kirche. Dabei sah er die Wichtigkeit der heidnischen Philosophie ein und wußte die Mittel zu schätzen, welche sie für die Vertheidigung der christlichen Wahrheit darböte. Bei schon vorgerücktem Alter besuchte er die Schule eines heidnischen Philosophen. Eine doch nicht sehr sichere Ueberlieferung hält diesen Philosophen für den Ammonius Sakkas, der für den Stifter der neuplatonischen Schule gilt. Eine Verwandtschaft seiner Lehren mit den Lehren der Neuplatoniker läßt sich auch nicht leugnen; doch geht sie nicht

weiter als die Verwandtschaft der frühern Lehren der Gnostiker und des Clemens mit derselben Lehrweise, in welcher sich nur schon sonst weit verbreitete philosophische Meinungen eklektisch gestalteten. Aus der Entwicklungsstufe, auf welcher Origenes die christliche Lehre fand, zusammengenommen mit dem allmälig stärker werdenden Andringen der heidnischen Philosophie, lassen sich seine Meinungen ohne Schwierigkeit begreifen. Es ist auch begreiflich, daß sie schon in seiner Zeit Widerspruch fanden, wie vielmehr daß die spätere Zeit ihm Ketzereien nachzurechnen wußte, so daß seine Hauptschrift über die Principien nur in einer lateinischen Ueberarbeitung auf uns hat gelangen können. Je mehr er darauf ausging aus zerstreuten Gliedern gleichsam ein System zu sammeln, um so deutlicher mußte die polemische Haltung der Lehrbildung, welcher seine Gedanken angehörten, in seinen Bestrebungen sich verrathen. Daher können wir uns auch darüber nicht wundern, daß wir ihn wieder in manche Unsicherheiten verwickelt sehen, über welche schon Clemens hinausgekommen zu sein schien. Seine Lehren verrathen, daß er einer Zeit der Scheidung angehört, in welcher die christliche mit der heidnischen Philosophie in engern Verkehr gekommen war und von ihr sich loszuarbeiten hatte. Mit den vielen wissenschaftlich gebildeten Griechen und Römern, welche jetzt zum Christenthum übertraten, kamen auch die Gedanken der alten Bildung, welche aufgenommen und gereinigt werden sollten, aber nicht sogleich gereinigt waren. Origenes, der sie heranzog und für die Ausbildung der christlichen Lehre zu benutzen suchte, hat noch vieles von ihnen aufgenommen, was dem Zwecke nicht entsprach.

Den praktischen Grundlagen des Christenthums ist er in festem Glauben zugewandt. Nur im Guten können wir Gott erkennen; denn Gott ist das Gute. Die Sehnsucht aber nach seiner Erkenntniß ist uns eingepflanzt; nur in ihrer Erfüllung können wir Befriedigung finden; sie kann uns nicht täuschen, es muß uns daher auch möglich sein das schlechthin Gute zu erkennen. Aber nur wer das Gute will, kann es erkennen; nur

ein reines Herz kann Gott schauen. Daher ist die Reinigung unseres Herzens vor aller Erkenntniß zu betreiben. Hierzu haben wir noch viel zu thun, unsere Besserung weist uns auf die Zukunft an; in allen praktischen Bestrebungen haben wir uns in die Zukunft zu wagen. Dies können wir nur in gutem Glauben thun. Manche vertrauen hierbei ihrem Glück; aber das giebt keinen festen Glauben; einen solchen kann nur der haben, welcher auf Gott baut. Zu allem Guten ist die Beihülfe Gottes uns nöthig; das Vertrauen auf ihn muß uns die Zuversicht geben, daß es uns gelingen werde. Das Bewußtsein unserer Schwäche treibt uns zum Glauben und in ihm selbst müssen wir eine göttliche Schickung erblicken. Wer seinen Glauben nicht prüfen kann, darf doch darauf vertrauen, daß, wenn er es redlich meint, Gott ihm den rechten Glauben geben werde. Auch daß der Mensch hülflos in die Welt gesetzt ist, nackt und bloß, dürfen wir als eine weise Einrichtung Gottes ansehn; durch die Noth sollte er zur Weisheit und zur Kunst getrieben werden; er sollte im Glauben sich stärken um höherer Güter theilhaftig zu werden. Aber der wahre Glaube bewährt sich erst im Siege über die Sünde; an seinen Früchten, an den Werken der Frömmigkeit müssen wir ihn erkennen. In diesem Sinn ist Origenes bereit den Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu führen. Rein ist die christliche Kirche nicht; aber sie ist ein Fortschritt zum Bessern. Origenes vertraut den Führungen Gottes in der Geschichte. Daß Gott die Menschheit erziehe ist ihm gewiß. Seine Kraft ist allen Dingen gegenwärtig; die Kräfte zum Guten hat er in ihnen angelegt, den Trieb zum Guten ihnen gegeben; von innen aus wirkt er in ihnen das Gute; so erzieht er sie vom Bessern zum Besten. Denn der vollkommene Gott kann nur Vollkommenes schaffen. Origenes bekämpft die Emanationslehre nicht geradezu, weil er das Fehlerhafte in ihr nicht genug beachtet; er hält aber doch im Wesentlichen an der Schöpfungslehre fest; auch die Materie hat Gott geschaffen. Aber mit der Schöpfung der Dinge war nicht alles geschehn; denn das

Gute, die Tugend konnte nicht verliehen werden. Von Natur war kein Geschöpf vollkommen; gut zu leben, das ist unser Werk; die Tugend kann nur durch freie That erworben werden. So haben die Geschöpfe durch das Werden hindurchgehen müssen um ihre Bestimmung zu erreichen. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist nur das Vermögen zum Guten, die Anlage zur Gottähnlichkeit; die Gottähnlichkeit selbst aber kann erst unter der erziehenden Leitung Gottes uns zuwachsen. Die Beweise einer solchen Leitung werden in der Geschichte gefunden. Dem Menschen wächst alles Gute nur durch die Gnade Gottes zu; seine Engel wachen über den einzelnen Menschen und über ganze Völker, Engel, welche Gutes bringen, aber auch Böses, damit der Mensch auch in Demuth seine Schwachheit erkennen lerne. Nicht völlig frei sind diese Lehren gehalten von Aberglauben, der zum Theil heidnischen Ursprung verräth; sie sollen uns das Vertrauen auf Gottes Leitung in allen, auch in politischen Angelegenheiten veranschaulichen. In allen Zeiten hat sich das Wort Gottes verkündet, aber nach der Fassungskraft der Zeiten in verschiedener Weise, nicht immer ganz rein von Irrthum, weil nur Reine es rein fassen können; die Gott Befreundeten, die Propheten haben als Werkzeuge Gottes durch Lehre und Beispiel zum Guten ermahnt; ihre Worte und Werke waren für einzelne Völker der Aufruf zum Wege des Heils; zum christlichen Glauben mußten die Menschen erst vorbereitet werden; sie mußten Gott erst als ihren Herrn fürchten lernen, ehe sie ihn als ihren Vater lieben konnten. Jetzt aber haben wir den Weg des Heiles beschritten, nachdem Christus ihn allen Völkern gezeigt und die Erlösung vom Bösen gebracht hat; die Heiligung der ganzen Welt soll nun herbeigeführt werden. So sieht Origenes im Christenthum die Hinweisung auf die Vollendung aller Geschichte und aller Dinge.

Wir sehen nun wie der Glaube des Origenes darauf gerichtet ist, daß alles Gute im Wege der Geschichte uns zu Theil werden soll. Der Glaube der Christen ist nur die Zuversicht auf die Erziehung Gottes, welche uns stärken muß, wenn wir

muthig handeln und im Guten ausharren sollen. Unter allen Völkern hat er sich vorbereitet; auch die Tugenden der Heiden sind nicht vergeblich gewesen; sie haben auch im Glauben gelebt, wenn auch in einem mannigfaltig irrenden Glauben, im Glauben an Gott, an das Gute, welcher die erste Bedingung zum guten Handeln ist. Dabei tritt aber auch die vorherschende Neigung für das theoretische Leben hervor. Das praktische Leben hat, so lehrt Origenes, nur eine mittlere Stellung zwischen dem Glauben und der Erkenntniß. Das Rechte zu thun ist nur der Anfang des guten Weges, das Ende ist die Erkenntniß Gottes. Nur durch das weltliche Leben wird sie erworben; denn Gott erkennen wir nur in der Welt; aber mit der Erkenntniß Gottes werden wir auch alles erkannt haben; denn wer den letzten Grund weiß, weiß alles. Die Größe der Aufgabe schreckt den Origenes nicht. Wir haben viel zu lernen, alle Verhältnisse der Natur, alle Absichten der Geschichte, das Größte, wie das Kleinste; dazu wird viel Zeit gehören; wir dürfen aber nicht verzagen; denn Gott ist unser Lehrmeister; er wird uns alles zeigen. Dies zeigt die Stärke seines Glaubens.

Sein theoretisches Interesse läßt ihn nun in den Lehren der griechischen Wissenschaft den Grundsätzen nachgehn, welche ihn in seinem Glauben befestigen können. Konnte er doch, da er eine allgemeine Offenbarung des göttlichen Wortes unter allen Völkern annahm, nicht daran zweifeln, daß auch die griechischen Weisen an ihr Theil gehabt haben würden, wenn auch mit Irrthümern versetzt. Er sucht diese auszuscheiden und an ihre Stelle die wissenschaftlichen Gedanken zu setzen, welche das Christenthum angeregt hatte, um so einen systematischen Zusammenhang zu gewinnen. Dies ist ein erster Versuch, welcher nicht leicht in allen Stücken gelingen konnte. Noch immer behauptete in der wissenschaftlichen Ueberlieferung die alterthümliche Denkweise die Oberhand. Die Elemente, welche Origenes von ihr entnahm, brachten Schwankungen in seine Lehre.

Indem er den Grund aller Dinge erforschen möchte, geht er

von dem Gedanken an den Gott aus, welchen Tertullian den Gott der Philosophen genannt hatte. Er ist das Seiende und das Gute schlechthin, weil alles Seiende alles Gute ist, eine vollkommene, untheilbare Einheit, die Einheit aller Wahrheit. Aber eben deswegen ist er auch unsern Gedanken verborgen, welche immer nur von einander verschiedene Wahrheiten denken können, zwar nicht unendlich, denn alles Wahre muß sein Maß haben, auch Gottes Macht wird durch seine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit gemessen, aber doch hinausgehend über alles, was wir denken können, über Wesen und Vernunft oder Geist, wie Plato gelehrt hatte; nur er selbst erkennt sich in ewiger Wissenschaft. Als unveränderliche Wahrheit steht er dem Werden aller Dinge entgegen, welche wir in dieser veränderlichen, materiellen Welt finden. In seiner Ewigkeit ist er jedem Gedanken einer werdenden Wissenschaft entrückt, ein verborgener Gott. Der Unterschied zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer beruht wesentlich darauf, daß jenes werden muß, dieser aber unveränderlich beharrt. Seine Güte aber hat auch nicht verstattet, daß er nicht immer sich mitgetheilt, offenbart hätte; seine Allmacht läßt nicht zu, daß er jemals ohne Wirksamkeit wäre; in seiner Unveränderlichkeit liegt daher auch, daß er von Ewigkeit her in Güte und Herrschaft sich offenbart hat. Zum Schaffen konnte er nicht übergehn, sonst würde er dem Werden unterworfen sein. Wenn er daher der Weltschöpfer von Ewigkeit ist, so ist auch keine Zeit vor der Weltschöpfung; erst mit dem Werden, wie Plato lehrt, ist die Zeit geworden und damit die Offenbarung Gottes eingetreten. Wir haben nun von dem verborgenen Gott in seinem ewigen Sein den offenbaren Gott, wie er seinen Geschöpfen sich mittheilt, zu unterscheiden.

Diese uns schon bekannte Unterscheidung sucht nun Origenes mit Hülfe der griechischen Philosophie weiter zu entwickeln. Nicht ohne Schwierigkeiten gelingt dies. Der offenbare, sich uns offenbarende Gott ist die schöpferische Kraft, das Wort oder der Sohn Gottes. Origenes sucht nun zu zeigen, daß Gott eine

solche Kraft setzen, ihr ein selbständiges Sein verleihen konnte ohne sein eigenes Sein zu schmälern. Er findet hierzu das Mittel in einer Lehre, welche schon der Platoniker Numenius vorgetragen hatte, daß nemlich die Wissenschaft, das wahre Sein des Wissenden, sich mittheile ohne Theilung und Verlust dessen, welcher sie ursprünglich hat. Denn die Wissenschaft kann mehrern beiwohnen, ohne daß sie getheilt würde. Gott hat keine Theile und kann daher auch nicht theilweise sich mittheilen. Hierdurch wird auch die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater bewahrt; denn die mitgetheilte Wissenschaft ist der ursprünglichen gleich; und nicht weniger wird auch hierdurch die Vollkommenheit der Offenbarung gesichert, welche uns durch den Sohn Gottes zukommen soll; er muß die volle Wahrheit in sich tragen, damit sie zu uns gelangen könne. Aber auf dieser Höhe der Gedanken weiß sich Origenes doch nicht ungestört zu behaupten. Die mitgetheilte Wahrheit scheint ihm auch geringer sein zu müssen, als die ursprüngliche, eben weil sie mitgetheilt ist. Die schöpferische Kraft Gottes ist ihm ein Werk, ein Geschöpf Gottes, welches geringer sein müsse, als der Meister. Hiermit kehren die Lehren der alten Philosophie bei ihm ein. Das Wort Gottes denkt er sich nach platonischer Weise wie die Vielheit der Ideen, der Theoreme der Wissenschaft; diesen Ideen kommt freilich Selbständigkeit zu; sie sind Wesen, der Zahl nach für sich bestehend, volle Wahrheiten, Geister, und die Ideenwelt ist nichts anderes als die geschaffene Geisterwelt. Die Ideen- oder Geisterwelt, obwohl der Zahl nach bestimmt, wie auch Plato eine bestimmte Zahl der Seelen gesetzt hatte, ist nun wohl dazu geeignet das Maß der göttlichen Güte in sich darzustellen, weil Gott nicht unendlich und ohne Maß ist; aber die überschwängliche Einheit Gottes erreicht sie doch nicht; eine Trennung und Absonderung der Theoreme bleibt in ihr wesentlich und daran nimmt auch das schöpferische Wort Theil, welches alle Ideen umfaßt und der vollen Einheit des Vaters nicht gleichkommen kann. So wie die volle Einheit, so fehlt ihm auch die volle Unveränderlichkeit. In

den wandelbaren Verkehr der Geschöpfe muß es eingehn um ihn zu schaffen, zu regieren. Da treten der platonischen Ideenlehre auch die Lehren der Stoiker zur Seite von der Seele oder herschenden Vernunft der Welt und Origenes gebraucht sie um seine Gedanken über das Wort Gottes sich zu erläutern. Die Welt, in welcher Gott sich offenbart hat, ist ein belebtes Wesen, beherscht von einer belebenden Kraft, welche durch alle Dinge hindurchgeht, allen ihr Dasein und Leben giebt. Die Ideen sind Samenbegriffe, samenartige Vernunftwesen, welche in ihrem Leben wachsen und sich entwickeln wollen; sie alle werden von einem lebendigen Samenbegriffe zusammengehalten, einer lebendigen, vernünftigen Kraft, dem Worte Gottes, welches für alle zu allem sich zu machen weiß. Wenn es auch seine Substanz beständig bewahrt, so kann es doch in seiner herschenden Thätigkeit nicht ohne Veränderung bleiben; es muß theilnehmen an dem Wandel der Geschöpfe, durch welchen es hindurchgeht. Hierdurch erheben sich Zweifel an der vollkommenen Gleichheit des schöpferischen Wortes mit dem Vater und an der Vollkommenheit der Offenbarung.

Man könnte geneigt sein solche Vergleichungen, welche Origenes zwischen den Forderungen des christlichen Glaubens und den Begriffen der heidnischen Philosophie anstellte, für unschädliche Spiele der Schule zu halten, weil sie Gebiete treffen, welche für unerforschliche Probleme gelten. So würde es sein, wenn sie beim Ueberschwänglichen stehn blieben und die Gedanken an diese Probleme nicht in die Beurtheilung der weltlichen Dinge und des menschlichen Lebens eingriffen. Beim Origenes wenigstens sehen wir aus seinen Lehren über das schöpferische Wort alsbald auch Lehren über die Gemeinschaft der Geister und über den Zusammenhang der weltlichen Dinge hervorgehn. Der christliche Glaube hatte schon früher, wie wir sahen, den Gedanken genährt, daß Gott nur vollkommne Gaben verleihen könne; diese Lehre theilt auch Origenes; er fügt nach platonischer Lehre hinzu, daß alle Geister gleich vollkommne Gaben empfangen hätten, weil die Gerechtigkeit Gottes keine Bevorzugung des einen vor dem

andern gestattete. Als Geister aber mußten sie sich auch entwickeln; ihre Gaben verliehn die Möglichkeit zur Tugend, die Wirklichkeit derselben konnte nur in freier Entwicklung gewonnen werden. Ihrer Natur nach wohnt ihnen der unvertilgbare Charakter der Vernunft bei, ein unsterbliches Wesen, welches ihnen dieselbe Person sichert, aber auch Wachsen und Wandel muß ihnen zukommen, wenn sie von der Möglichkeit ihrer Gott gleichen Tugend zur Wirklichkeit derselben kommen sollen. Beraubung liegt nicht in ihrem Wesen und also auch nicht Böses, denn das Böse ist nur Beraubung des Seins und der Vollkommenheit, aber die Freiheit ihrer Entwicklung ließ auch das Böse zu. Das Vorhandensein des Bösen in der Welt, welcher wir angehören, können wir nun nicht leugnen; aus der Freiheit der geschaffenen Geister wird es erklärlich; Gott und sein schöpferisches Wort können wir nicht dafür verantwortlich machen. Wir müssen also annehmen, daß die geschaffenen Geister abgefallen sind von Gott. Dadurch haben sie auch die Einheit und den Frieden unter sich gestört und darauf werden wir auch die Verschiedenheit der Geister zurückführen müssen; wenn sie einen gerechten Grund haben soll, so muß er in der verschiedenen Schuld der Geister liegen, welche auch durch das Uebel gestraft werden muß. Der christliche Glaube bietet uns nun die Hoffnung, daß wir durch Strafe und Buße Erlösung vom Bösen erhalten werden und die Mittel hierzu muß das Wort Gottes darbieten, welches ja alle Offenbarungen Gottes, alles Gute uns vermittelt. Das schöpferische Wort ist auch der Erlöser. Nach dem Kampfe mit dem Bösen verleiht es den Preis des Sieges. An dieser Stelle aber zeigen sich Schwierigkeiten in der Lehre des Origenes. Man vermißt in ihr den rechten Zusammenhang. Wenn das Wort Gottes die Gesammtheit der Geisterwelt ist, nicht unwandelbar und ohne vollkommne Einheit, wird es Unwandelbarkeit und völlige Einheit verleihen können? Man sollte glauben die Gesammtheit der Geisterwelt müßte selber durch den Fall der Geister in das Böse verstrickt werden, um so mehr als Origenes

mit Recht darauf dringt, daß alle Geister, zu einer Welt mit einander verbunden, am Falle und am Bösen mehr oder weniger Theil nehmen müssen, doch hält sich Origenes von dieser Annahme zurück um nicht der Sündlosigkeit des Erlösers zu nahe zu treten; daß der Sohn Gottes die Einheit der Geisterwelt darstellt, scheint ihm den Ausweg zu bieten, daß er von der Störung der Einheit nicht betroffen werden könne, welche durch das Böse eingetreten ist. Aber dadurch wird ihm doch keinesweges die Macht verliehen die Geister zu einer vollkommenen wandellosen Einheit zu verbinden. Daher mag es denn kommen, daß Origenes meint, die Freiheit der geschaffenen Geister gestatte ihnen, auch nachdem sie zu Gott zurückgeführt worden und zum höchsten Gut gelangt wären, immer von neuem abzufallen. Er bedenkt die Wandelbarkeit der geschaffenen Geister; sie scheint ihm so unablöslich vom Wesen geschaffener Dinge, daß er der stoischen Lehre beistimmt, welche auf jeden Weltbrand eine neue Weltbildung folgen und den Kreislauf der Welt unaufhörlich sich erneuen läßt. Nur darin weicht er von den Stoikern ab, daß er den Weltlauf nicht beständig nach demselben nothwendigen Gesetze geschehen läßt; die Freiheit der Geister vielmehr, welche den Abfall herbeiführt und auch die Wiederherstellung der Dinge einleitet, verstattet Verschiedenheit der Wahl und läßt Wechsel in der Folge der Welten zu.

Der Versuch, welcher in diesen Lehren des Origenes sich ausspricht, Elemente der alten wissenschaftlichen Bildung in die christliche Denkweise herüberzuleiten war nothwendig; er ist auch gewiß nicht vergeblich gewesen; aber diese Elemente zeigen auch ihre Sprödigkeit der neuen Weltansicht sich zu fügen und noch andere mit ihnen verbundene sprödere Elemente ziehen sie nach sich. Von ihnen macht besonders der Begriff der Materie Schwierigkeiten. Die spiritualistische Richtung der Denkweise in der griechischen Kirche haben wir schon bei den Valentinianern gefunden; sie macht sich auch beim Origenes geltend. Gott offenbart sich in seinem schöpferischen Worte; es trägt nur Geistiges in sich,

ein Reich der Ideen, geistiger Substanzen. Da muß es als Problem erscheinen, woher das Körperliche ist. Zu seiner Lösung schien der Fall der Geister ein Auskunftsmittel zu bieten; durch ihn verschlechtert, mußten die Geister auch etwas Schlechteres annehmen. Im Abfall der Geister vom Guten ist der Geist der Liebe von ihnen gewichen, die Eintracht unter ihnen gelockert worden; das Geisterreich drohte in Zwietracht auseinanderzufallen; an die Stelle des Bandes der Freiheit mußte nun ein Band der Nothwendigkeit treten um das Reich Gottes zusammenzuhalten; daher wurde von Gott die Materie geschaffen, welche mit nothwendigen Banden alles im Raume verbindet; sie erhielt von Gott ihre bestimmten Formen, die Formen der Elemente, und die Geister wurden in die körperlichen Formen eingekerkert und durch sie gezwungen in Gemeinschaft mit einander zu bleiben. So erscheint die Materie als eine nachträgliche Schöpfung, welche erst durch den Fall der Geister hervorgerufen wurde. Die nun eingekörperten Geister leben in ihr wie in einem Kerker; das ist ihnen eine Strafe, dient aber auch zu ihrer Besserung. So lange werden sie in ihr leben müssen, wie sie der Reinigung bedürfen; dann aber, am Ende der Zeiten, vergeht auch die Materie wieder, weil sie ihren Zweck erfüllt hat, um jedoch nach jedem neuen Abfall der Geister von neuem aus dem Nichts hervorgerufen zu werden. Die Materie mit ihrem Entstehen und Vergehen erscheint daher nur wie eine Einschaltung in dem Leben der Geisterwelt; ein selbständiges Sein kommt ihr nicht zu; daher wird sie auch als das unbestimmte Vermögen der wahren Substanzen gedacht. An sich ist sie weder Gutes noch Böses, aber, eine Folge des Abfalls, ist sie ein Zeichen des Bösen, eine Schranke des geistigen Lebens, von welcher befreit zu werden wir uns sehnen müssen. Die Einkörperung der Geister ruft denn auch ein vermittelndes Band zwischen Körperlichem und Geistigem hervor; das ist die Seele, welche den Leib belebt. Die gefallenen Geister sind Seelen geworden. So besteht die sinnliche Welt aus drei Bestandtheilen, aus Körper, Seele und Geist.

Diese Lehre des Origenes trägt etwas Mythisches an sich, dessen Gehalt Origenes selbst uns verräth, wenn er äußert, daß die Vorgänge der Geschichte des Geisterreiches, welche uns erzählt werden, die nachträgliche Schöpfung der Materie und die Einkerkerung der Geister, ihren Grund vor aller Zeit haben. In der That die Materie bezeichnet nur die Wandelbarkeit der geschaffenen Geister, daß sie einen Stoff an sich tragen, welcher erst zur Gottähnlichkeit gebildet werden muß; ihre Seele ist der Geist in seinem zeitlichen Werden; alles dies wohnt den Geistern von ihrem Ursprung an bei, und so werden wir auch sagen müssen, daß ihr Abfall ihnen wesentlich beiwohnt, weil sie ursprünglich doch nicht in voller geistiger Einigung mit Gott waren. Diese ganze Geschichte der Geisterwelt läuft daher nur auf den Gedanken hinaus, daß die geschaffenen Geister durch die zeitliche und sinnliche Welt hindurchgehen mußten um in ihrem sittlichen Leben das Ebenbild Gottes zur Entwicklung zu bringen, so weit es möglich ist. Die mythische Einkleidung dieses Gedankens bezweckt nur uns begreiflich zu machen, wie hierin die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt in allen ihren wesentlichen Bestandtheilen gegründet ist. An die ethischen Gesichtspunkte der christlichen Weltansicht schließt sich dadurch die Physik des Alterthums an. Doch bleiben alle die physischen Gestalten, welche in dieser ethischen Darstellung auftreten, nur vorübergehende Mittel für die Geschichte der Geisterwelt und ihre Zwecke. In der uns zunächst liegenden Welt erfüllen diese Zwecke sich am Menschen; alle physischen Erscheinungen sind der Erziehung des Menschen gewidmet; er ist der Mikrokosmus; zu seinem Unterricht breitet sich die Mannigfaltigkeit der physischen Erscheinungen aus. Die theologische Weltansicht des Origenes weiß mit der übrigen Welt außer dem Menschen nicht viel anzufangen; nur wie einen lästigen, störenden Aufputz führt sie den Gedanken an sie mit sich fort.

Auch in der Lehre von der Erziehung und Erlösung der Menschheit treten solche Störungen ein. Der Gedanke des Ter-

tullian, daß der offenbare Gott sich herablassen müsse zu der Fassungskraft der Menschen, hatte sich zu einem allgemeinen Grundsatze ausgebildet, welchen Origenes in der Forderung ausspricht, daß der Sohn Gottes allen alles werden, jeder Stufe des geistigen Lebens sich anbequemen müsse. In Anwendung auf den Menschen liegen nun gefährliche Folgerungen nahe. Eine Seele, d. h. ein gefallener Geist, welche in einem Körper eingekerkert seine Strafe büßt, wächst ihm dadurch zu. Nur mit Noth weiß Origenes dies von sich abzuwehren. Wenn Christus die Menschen von der Sünde erlösen soll, so sieht er sich doch genöthigt seiner Seele Sündlosigkeit beizulegen, so wie sein Geist, damit er die Einheit aller Geister bezeichnen könnte, dem allgemeinen Falle der Geister entzogen wurde. Auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes kommt hierbei in Frage und neue Schwierigkeiten treten ein. Er wird als ein Geschöpf betrachtet; sein Begriff soll sicher noch weniger umfassen, als der Begriff des göttlichen Wortes; denn nur die heiligen Geister soll er zu einer Gesammtheit vereinigen, wärend das Wort Gottes das vereinigende Band für alle Geister abgiebt. Schwerlich läßt sich hiermit vereinigen, daß er die Macht besitzen soll alles zu heiligen. Als einem Geschöpfe kann man ihm kaum zutrauen, daß er, wie das göttliche Wort, ungestört beim Guten bleiben werde. Origenes muß wirklich zu einem Machtspruche seine Zuflucht nehmen um dies zu erzwingen. Er behauptet, der heilige Geist und das Wort Gottes besäßen das Gute von Natur; zwar mit Freiheit müßten sie es ergreifen, aber doch nur mit einer Freiheit, welche keine Wahl gestatte; in derselben Weise, in welcher auch Gott der Vater gut sei mit Freiheit, aber doch nicht anders als gut sein könnte. Freiheit und Nothwendigkeit sei bei ihnen eins. Etwas Zweideutiges liegt in diesem Auskunftsmittel. Man kann sagen, es ist den Lehren der alten Philosophie entnommen, welche meinten den weltlichen Dingen etwas Gutes und Schönes von Natur beilegen zu können. Mit den Lehren der Kirchenväter, daß kein Geschöpf gut sein könne von Natur, sondern alles Gute durch

seine freie That erwerben müsse, stand es dagegen in Widerspruch. Da Origenes sie doch zu bewahren suchte, kann man darin das Bekenntniß sehen, daß der heilige Geist und der Sohn Gottes doch in der That über das Loos der Geschöpfe erhaben wären.

Auch in der Lehre von der Freiheit und dem Leben der Geschöpfe schwankt Origenes zwischen der Lehrweise der alten und der christlichen Philosophie. In der freien Wahl der Geschöpfe sieht er nur ein Mittleres zwischen Gutem und Bösem; nur dadurch wird dieses Mittlere zum Guten geführt, daß Gott uns leitet, wärend wir uns doch leiten lassen müssen, damit wir selbst unsere Werke vollziehn. So stehen wir in unserm Leben unter einem Gesetze, in welchen wir durch Fall und Rückkehr zum Guten hindurchgehn müssen. Da in diesem Laufe des Lebens auch das Böse nicht ausbleiben kann, kann die Freiheit desselben nur zwischen Gutem und Bösem in der Mitte stehen. Ja zunächst nimmt sie eine nähere Beziehung zum Bösen als zum Guten an. Denn in die sinnliche Welt des Werdens treten die Geister zuerst durch den Abfall vom Guten ein. In allen geschaffenen Geistern liegt der Keim der Sünde, welcher sich entwickeln muß. Ja noch viel schlimmer steht es mit uns. Diesen Keim der Sünde tragen wir auch immer bei uns; auch nachdem wir zum Guten zurückgekehrt sind, haben wir nicht überwunden; nur von neuem muß er sich entwickeln, müssen wir abfallen; wir bleiben immer in der Mitte zwischen Gutem und Bösem stehen. Nun ist zwar Origenes davon erfüllt, daß unser Leben nicht umsonst ist; die Geister sollen durch dasselbe eine ihnen eigene Güte, eine ihnen eigene Erkenntniß gewinnen und zuletzt das Schauen Gottes davontragen; auch die Erlösung ist also nicht blos eine Wiederherstellung ihres ursprünglichen Zustandes, obwohl Origenes von ihr zuweilen in diesem Sinn spricht, vielmehr durch ihre Freiheit sollen sie Güter gewinnen, welche früher nicht ihnen eigen waren; aber zuletzt muß er doch eingestehn, daß wir zu einem sichern Besitze des Guten und der Erkenntniß nicht gelangen können; das verhindert der Kreislauf der Welten, welcher

vom Abfall zur Rückkehr, von der Rückkehr zum Abfall führt. Wir sehen, auf den Origenes ist die Lehre der alten Philosophie übergegangen, daß neben Gott das Werden der Welt seinen unaufhörlichen Verlauf hat. Das Ziel, welches wir erreichen sollen, schließt nur neue Samen der Entwicklung in sich. Zwar die Lehre von der Seelenwanderung will Origenes nicht billigen; aber die Geister haben doch von Ewigkeit her gelebt und gelitten und werden auch so in Ewigkeit fort leben und leiden.

Dabei finden wir bei Origenes dieselbe Lehre, welche Clemens ausgebildet hatte, von der Erlösung aller Geister ohne Ausnahme, weil er das Geisterreich als eine untheilbare Einheit betrachtet, welche durch Sympathie zusammengehalten wird, weil er auf Gottes Güte vertraut, welche nicht zürnen, auf die Allmacht seiner Wahrheit, welcher nichts widerstehen könne. Wir werden hierin den wissenschaftlichen Ausdruck der Verheißungen des Christenthums zu sehen haben, von welchen er ergriffen ist. Er verweilt gern bei den Gedanken, welche diese Wege gehn, und liebt es den mehr praktischen Auffassungsweisen sie entgegenzusetzen, welche in der Lehre von den künftigen Dingen mit ewigen Strafen drohen und nur für dieses irdische Leben uns ermahnen, vom künftigen Leben aber keine weitere Erziehung, Besserung und Läuterung erwarten lassen. Indem er diese tadelt, gestattet er doch sie zu gebrauchen, für die Schwächern, welche die reine Wahrheit nicht fassen könnten; seine höhere Auffassungsweise behält er sich indessen vor. Nach dem entgegengesetzten Aeußersten verlaufen nun seine Schilderungen vom Ziele der Geisterwelt. Eine völlige Auflösung der Materie, ja selbst der Seelen läßt er uns hoffen, so daß nur die vernünftigen Geister übrig bleiben werden, welche die reinen Vernunftbegriffe, die wahren Wesen der Dinge, in Gott schauen, welchen Gott Alles in Allem ist. Wir sollen da einst die vollkommne Erkenntniß Gottes gewinnen, Gott völlig gleich in unserm rein geistigen Wesen und aller Wahrheit theilhaftig, nur darin von ihm verschieden, daß wir in mitgetheilter Weise besitzen, was er ursprünglich ist. Der ver-

künftige Geist soll alsdann zu seiner völligen Einheit gelangt sein, in welcher wir keine Theile und keine Verschiedenheit der Kräfte unterscheiden dürfen; gleich dem göttlichen Worte sollen wir Götter werden. Wenn aber Origenes so seine christlichen Hoffnungen auf die Erreichbarkeit des höchsten Gutes ausspricht, so werden wir doch nicht übersehen dürfen, daß seine philosophischen Meinungen ihn auch nach einer andern Seite zogen. Sie gestatteten ihm nicht uns und das göttliche Wort gänzlich dem Kreislaufe des Werdens zu entziehn. Nach den Grundsätzen, welche er von der alten Philosophie eingesogen hatte, sind ihm das schöpferische Wort und die Gesammtheit der Geisterwelt, wenngleich nicht in der Zeit, sondern die Träger der Zeit, ihrem Begriff und ihren unveränderlichen Wesen nach unauflöslich mit dem Werden verbunden; die Zeit ihres Lebens ist ihnen daher nicht das Mittel, der Durchgang zum Zweck, sondern die nothwendige Bedingung ihres Seins. Hierdurch hat auch das Herlichste, das er von ihnen auszusagen weiß, eine Zweideutigkeit angenommen. Wenn er uns Götter werden läßt und den Sohn Gottes Gott nennt, so macht er zugleich auch den Unterschied geltend zwischen Göttern und dem einen wahren Gott. Das schöpferische Wort Gottes nennt er nun einen zweiten Gott und den Gott sollen wir unterscheiden von einem Gott. In dieser Unterscheidung werden wir an die Lehre der alten Philosophen erinnert, welche dem höchsten Gott die untergeordneten Götter zur Seite stellte als seine Werkzeuge. Es trägt wenig aus, daß Origenes nur ein solches Werkzeug neben dem höchsten Gott annimmt um die Einheit der Geisterwelt geltend zu machen. Der offenbarende und offenbare Gott, der Gott dieser unserer Welt, ist doch nur ein Werkzeug, welches die Offenbarungen Gottes von Zeiten zu Zeiten trägt und niemals vollendet. Was durch ihn uns kund gemacht wird ist immer nur ein Bild der Ewigkeit im Laufe der Zeit, nicht die ewige Wahrheit selbst. Origenes trat hiermit im Wesentlichen wieder auf den Standpunkt zurück, welchen Tertullian eingenommen hatte, wenn er den Sohn

Gottes für kleiner hielt, als den Vater, auf einen Standpunkt, welchen Clemens schon überwunden zu haben schien.

Wir haben uns bei der Lehre des Origenes verweilen müssen, obwohl sie für den Bestand der christlichen Lehrweise nicht viel Neues gebracht hat; denn sie bezeichnet einen Wendepunkt der Zeiten, in welchem die Lehren der alten Philosophie in stärkerem Maße, in einem vollständigern Ueberblick über die systematische Anordnung der Wissenschaft in die praktischen Ueberzeugungen des Christenthums einzudringen begannen. Man mußte sich darüber entscheiden, in wie weit sie benutzt werden könnten für die wissenschaftliche Verständigung der Christen; man mußte das Irrige in ihnen, das mit dem Christenthum Unvereinbare, auszuscheiden suchen, so weit es gegenwärtig, noch unter den mächtigen Einflüssen der griechischen und römischen Bildung, unter welchen die alten Völker standen, sich ausscheiden ließ. Daß Origenes die literarische, grammatische, rhetorische, philosophische Bildung des Alterthums im weitesten Umfange in die Theologie der Christen zu ziehen suchte, muß ihm als Verdienst angerechnet werden und doch war dies weniger eine Sache des Verdienstes als der Nothwendigkeit unter den vorliegenden Umständen; daß Origenes sie anerkannte, hat ihn zum Führer in der Gelehrsamkeit der Christen seiner und der folgenden Zeiten erhoben. Das Schwankende in seinen Lehren giebt aber auch zu erkennen, daß hierin nur der Beginn eines Mischungs- und eines Scheidungsprocesses vorlag; sie sind daher ein Zankapfel für die spätere Zeit geworden und in einem neuen Streite mußte das ausgeschieden werden, was in ihnen in dem auffallendsten Widerspruch mit den Verheißungen des Christenthums stand.

Zweites Kapitel.

Die christliche Philosophie bei den alten Völkern, nachdem das Christenthum Statsreligion geworden war.

1. Der Streit, in welchem die auffälligsten Annahmen der alten Philosophie, welche mit dem christlichen Glauben in Widerspruch standen, von der christlichen Lehrweise ausgestoßen werden sollten, drehte sich um die Trinitätslehre, weil in den Lehren über das Verhältniß Gottes zu seinen Offenbarungen durch das schöpferische Wort und durch den heiligen Geist der Kern des Unterschiedes zwischen der alterthümlichen und der christlichen Denkweise lag. Durch eine Reihe von Absätzen ist er hindurchgegangen, von welchen ich nur die Hauptpunkte hervorheben werde. An ihnen zeigt sich in sehr augenscheinlicher Weise, daß wesentliche Punkte der kirchlichen Lehrweise doch nur allmälig sich feststellten, daß sie zwar gleich anfangs im Glauben vorhanden waren, aber doch nicht gleich anfangs mit sicherer Unterscheidung den Irrthümern entgegengestellt wurden, welche die spätere Zeit als Ketzereien von ihrer Lehrweise ausschied. Diese Vorgänge können uns darüber belehren, daß auch die spätern Formeln, in welchen man genauer seinen Glauben ausdrücken lernte, wenn auch dem richtigen Glauben nicht zuwider, doch nur ein ungenauer Ausdruck des Glaubens sein können. Es war ohne Zweifel ein Fortschritt in der wissenschaftlichen Verständigung, daß dies zum Theil ausdrücklich von denen, welche die Formeln aufstellten, anerkannt wurde. Es muß auch unserer gegenwärtigen Fassung der Glau=

benslehren vorbehalten bleiben den wissenschaftlichen Ausdruck früherer Zeiten auf das zurückführen, was man mit ihm zu sagen beabsichtigte. Dies wird bei der Trinitätslehre um so mehr zu beachten sein, je deutlicher der Gang ihrer Entwicklung darauf hinweist, daß er im Streite um philosophische Lehrweisen des Alterthums sich entwickelt hat.

Zuerst war in der christlichen Philosophie die Lehre von der Schöpfung erörtert worden; in engster Verbindung mit ihr stand die Lehre von der Erziehung der Menschheit durch den Glauben; denn die Schöpfung ist nichts anderes als der Beginn der Offenbarung Gottes in der Welt, in der Leitung des Menschen aber soll sich mehr und mehr vollziehn, was in der Schöpfung begonnen worden, indem der Mensch die Offenbarungen Gottes in sich aufnehmen und in der Freiheit seines Lebens und Denkens verwirklichen soll, was in der Schöpfung angelegt worden ist. Die Schöpfungslehre, den Lehren von der Bildung der Welt aus der Materie und von der natürlichen Emanation beschränkter Producte aus Gott sich entgegensetzend, dringt eben nur darauf, daß in die Offenbarung Gottes nichts Fremdes, nichts Gottloses eindringt und daß sie an keiner Beschränkung durch die Natur der Dinge leidet; die Lehre von der Erziehung der Menschheit setzt dies fort, indem sie nicht duldet, daß in der Geschichte des Menschen, welche die Geschichte der Welt abspiegelt, die Macht Gottes verkürzt werde. Die Unvollkommenheiten der weltlichen Dinge, die schwache Einsicht, durch welche wir hindurchgehen müssen, unsere Irrthümer und selbst das Böse, welches uns ergreift, sie werden daraus erklärt, daß wir allmälig aufwachsen müssen zur männlichen Stärke, zum Schauen Gottes unter manchen Versuchungen und Uebungen unserer Kräfte. Wie räthselhaft auch die Fügungen Gottes uns erscheinen mögen, so dürfen wir doch nicht glauben, daß darin irgend etwas sich einmische, was dem Willen Gottes widerstehe, was die uns verheißene vollkommne Offenbarung seiner Wahrheit schmälern könnte. In der Durchführung dieser Lehren hatte sich nun aber auch der

Unterschied geltend gemacht zwischen der ewigen Wahrheit Gottes, welche von der einen Seite Grund, von der andern Ziel der Offenbarung ist, und zwischen der zeitlich fortschreitenden Offenbarung, welche uns von Gott verliehen wird; der Gegensatz zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott war hervorgetreten. Wie man diesen Gegensatz zu fassen hätte, darüber schwankten die Meinungen. Der verborgene Gott, von welchem und auf welchen alle Offenbarungen ausgehn, mußte gedacht werden, als das, von welchem alles, auch der offenbare Gott, abhängig ist; das Verhältniß der Abhängigkeit schien vielen nicht allein eine Unterordnung, sondern auch eine Schmälerung des Wesens und des wahren Seins in sich schließen zu müssen; die zeitlich sich offenbarende Wahrheit schien der ewigen Wahrheit niemals gleichkommen zu können; das schöpferiche Wort wurde für geringer gehalten als der Vater. Wir haben die Lehren des Tertullian, des Origenes, welche hierauf zielten, kennen gelernt. Mit der Forderung und Verheißung einer vollkommenen Offenbarung stimmten sie nicht überein. Hierüber entspannen sich die trinitarischen Streitigkeiten. Die Lehren von der Schöpfung und von der Erziehung der Menschheit wären in ihrem Grunde aufgehoben worden, wenn man einen solchen Unterschied zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott hätte zugeben müssen, wenn man nicht die Wesensgleichheit beider hätte behaupten können. Die Lehren der alten Philosophie, welche in der Welt keine vollkommene Offenbarung Gottes zuließen, mußten also bestritten werden. Das ist das Wesentliche, um welches die trinitarischen Streitigkeiten sich handelten.

Wenn man dies überlegt, wird man nicht daran zweifeln, daß die in ihnen vorliegende Polemik einen philosophischen Charakter an sich trägt. Ihr ganzer Verlauf beschäftigt sich mit den Lehrweisen der alten Philosophie, welche nur in der Schule der christlichen Theologie schon eine etwas andere Gestalt angenommen hatten, doch auch unter dieser kenntlich genug sind. Nachdem die philosophischen Lehren der Griechen aus der Bildung des

Alterthums den Christen sich aufgedrängt hatten, wovon Origenes das ausführlichste Beispiel abgiebt, konnte man nicht umhin mit ihnen seine Rechnung abzuschließen.

Zuerst geschah dies mit der stoischen Auffassungsweise, welche in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt vorherschend in der Philosophie gegolten hatte, aus welcher auch sehr vieles in die Lehren der Kirchenväter übergegangen war. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts aber geschah es, daß sie durch das Emporkommen der neuplatonischen Schule unter den Heiden ihren herschenden Einfluß verlor, und unter den Christen begegnet uns dieselbe Erscheinung um dieselbe Zeit. Beim Origenes haben wir noch die stoische Denkweise herschend gefunden in der Annahme einer beständigen Evolution der göttlichen Kraft, eines beständigen Kreislaufes in dem Entstehn und Vergehn der Welten, wenn auch platonische Elemente seiner Lehrweise ihr ein Gegengewicht hielten. Nun ereignete es sich aber, daß sie noch einmal in ihrer vollen Nacktheit geltend gemacht wurde, um auch eine volle Niederlage zu erfahren. Man wird dies als ein Vorspiel der trinitarischen Streitigkeiten zu betrachten haben. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts hatte der Presbyter Sabellius zu Ptolemais die Meinung verbreitet, daß Gott in drei Personen oder Rollen auftrete, zuerst schweigend und in sich verborgen als der Vater, dann redend als das göttliche Wort, sich ausdehnend über die Welt, zur Welt sich gestaltend, zuletzt sich wieder zusammenziehend und zurückkehrend in sich als der heilige Geist, in ganz ähnlicher Weise, wie die Stoiker sich dachten, daß Gott sein eigenes Wesen oder seine Materie zur Welt umbilde und alsdann auch wieder die Ausbreitung der weltlichen Dinge in sich zurücknehme. Diese Vorstellungsweise wurde bald beseitigt. Die Schüler des Origenes und die spätern Kirchenlehrer stellten ihr die Lehre von der Unwandelbarkeit und Heiligkeit Gottes entgegen, welche nicht zulasse, daß er die Rollen wechsele, in der Welt sich theile und das Böse in sich trage. Die Dinge der Welt dürften nicht als Theile Gottes betrachtet werden, weil sie ver-

änderlich und des Bösen fähig sind. Der Unterschied zwischen dem ewigen Gott und seiner weltbildenden und heiligenden Kraft dürfte nicht dazu gemißbraucht werden, daß die letztere den Lebensperioden eines weltlichen, der Veränderung unterworfenen Dinges verglichen würde.

Schwieriger hielt es die Lehren der platonischen Schule zu beseitigen, welche eben damals mit neuer Kraft sich erhoben hatten und in einer Umwandlung begriffen, welche verschiedene Gestalten annahm, die Meinungen der Philosophen beschäftigten. Sie haben zu dem langen Streite zwischen der arianischen und der orthodoxen Lehrweise den Stoff hergegeben. Bis jene unterdrückt wurde, sind wiederholte Kämpfe nöthig gewesen. Man würde sich aber täuschen, wenn man glaubte, daß die Lehren, welche man gewöhnlich unter den Namen der arianischen zusammenfaßt, im Laufe der Streitigkeiten sich gleich geblieben wären. Die Arianer hielten den Unterschied fest zwischen dem ewigen Gott und seiner weltbildenden und weltregierenden Kraft, wie die Orthodoxen; sie wollten diese nicht, wie die Sabellianer, zu einer bloßen Rolle oder Erscheinungsweise Gottes herabsetzen lassen, sie stimmten auch darin unter sich überein, daß sie die Lehre der Orthodoxen von der wesentlichen Gleichheit der schöpferischen Kraft mit dem ewigen Gott verwarfen und dagegen behaupteten, was auch Tertullian und Origenes zu leugnen nicht gewagt hatten, daß der Sohn Gottes geringer sei als der Vater. Hierin besteht die Uebereinstimmung ihrer Lehren. Aber die Anwendung dieser Ansicht auf die Erlösungslehre war die Hauptsache; wie von ihr aus das Leben der Menschen, seine Erziehung für die Offenbarungen Gottes, gefaßt werden könnte, darauf kam es an und über diesen Punkt spalteten sich die Meinungen der Arianer in zwei Parteien. Es ist daher als eine der Verwirrungen anzusehen, welche in Streitigkeiten der Parteien uns oft begegnen, daß man ohne diese Verschiedenheit der Meinungen sorgfältig zu beachten zwei wesentlich verschiedene Ansichten mit demselben Namen bezeichnet hat. Wir müssen sie von einander geschieden hal-

ten, wie sie auch zeitlich von einander sich geschieden haben, und zwei Gänge in den arianischen Streitigkeiten haben wir daher gesondert von einander zu betrachten.

2. Der erste Gang wurde durch den Presbyter Arius von Alexandria eröffnet, welcher seit 318 mit seinem Bischofe über die Trinitätslehre in Streit gerieth. Die Lehre der Partei, welcher er den Namen gegeben hat, ging dahin, daß mit Ausscheidung aller Vorstellungen, welche der Emanationslehre entnommen waren, der Sohn Gottes oder das schöpferische Wort als ein Werk des göttlichen Willens, also als ein Geschöpf gedacht werden müsse. Als ein solches ist er auch wandelbar und kann in die Bildung und Regirung der Welt eingehn, welche eine veränderliche Wirksamkeit verlangt; wärend von dem ewigen Gott nicht angenommen werden darf, daß er seine Hand an die Bildung weltlicher, dem Werden unterworfener Dinge legen könne. Eben deswegen schiebt Arius das schöpferische Wort als ein eigenes Wesen zwischen Gott und Welt ein. Hierin liegt nun, daß der Sohn Gottes eine einzige Stellung unter allen Dingen behauptet. Er gehört nicht zu den Gebilden dieser Welt; er ist der Weltbildner, der Mittler zwischen Gott und den Dingen der Welt. Ihn als einen Gott zu verehren war ganz im Sinne des Alterthums. Er wird daher auch als Quelle alles Guten betrachtet und von ihm wird angenommen, daß er im Guten beharrte, nur mit der Mittheilung des Guten beschäftigt; wenngleich er als Geschöpf zunächst ganz unbestimmt war und eben so gut zum Bösen als zum Guten sich hätte wenden können, so hatte doch Gott vorausgesehn, daß er beim Guten bleiben würde und ihm daher die göttliche Würde verliehen. Vor der Zeit ist er geschaffen, weil der ewige Gott nur im Ewigen schaffen kann; dazu ist er gemacht, daß er Zeitliches schaffe. Gott ist er daher an Wesen nicht gleich, vielmehr wie alles Gewordene dem Ewigen völlig fremd und in das Unendliche verschieden von der Ewigkeit, welche das Eigenthum des Vaters bleibt. Er kann daher auch die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht erkennen; das ewige

Wesen ist ihm verborgen; nicht einmal sein eigenes Wesen, wie es in Gott gegründet ist, kann er schauen, sondern in seinem Denken ist er gebunden an die Ordnung, welche auch unserm Denken gesteckt ist; er hat sein Wirken und sein Denken in der der Zeit und kann daher nur Zeitliches erkennen.

Nur unvollständig ist uns diese Lehrweise überliefert worden und die Ueberlieferungen halten sich in den Grenzen der transcendentalen theologischen Fragen, obwohl wir aus den Folgerungen der Gegner sehen, daß auch die Anwendung der Lehre auf das menschliche Leben dabei nicht unbedacht blieb. Es ist unverkennbar, daß die Arianer den Gegensatz der platonischen Philosophie zwischen dem ewigen Wesen der göttlichen Wahrheit und dem zeitlichen Werden der Welt in völlig abschneidender Weise handhabten. Das ewige Wesen kann sich nicht mittheilen, den gewordenen Dingen bleibt es fremd und unzugänglich; nur in vergänglicher Weise können sie an ihm theilnehmen und selbst wenn sie dem Guten in unveränderlicher Weise anhängen, wie vom Sohne Gottes angenommen wird, so ist doch immer nur in zeitlicher Weise das Gute ihnen gegenwärtig. Eben weil das ewige Wesen Gottes nicht eingehn kann in das Werden, wird der gewordene Gott eingeschoben zwischen das Wesen und das Werden unvollkommener Dinge. Man wird hierin etwas der Lehre des Plato ganz Analoges finden. Plato lehrte, daß die gewordenen Götter der Bildung der Welt vorstehen müßten als Vermittler zwischen der Unvollkommenheit der materiellen Dinge und der ewigen untheilbaren Einheit der obersten Idee. Beim Arius hat die Vielheit der gewordenen Götter der Einheit eines gewordenen Gottes, des weltbildenden Wortes, weichen müssen. Dahin hatte der Monotheismus des Christenthums getrieben; schon die Gnostiker hatten nur einen solchen Weltbildner angenommen; auch beim Origenes haben wir eine ähnliche Denkweise gefunden; die Einheit und Uebereinstimmung der weltlichen Dinge ließ nach dieser Hypothese leichter und einfacher sich erklären. Aber man wird nicht verkennen, daß hierdurch das Wesen der Sache nicht

geändert, die Denkweise der alten Religion nicht gehoben wird. Unser Dasein und Leben verdanken wir doch nur einem Mittelwesen; nur mit ihm stehen wir in unmittelbarer Gemeinschaft, von ihm haben wir alles zu erwarten; was er uns aber verleihen kann, ist nicht das Gute schlechthin, nicht die ewige Wahrheit; wie er selbst die ewige Wahrheit nicht schaut, so vermag er auch das ewige Wesen nicht zu verleihen und unserer Erkenntniß zugänglich zu machen. Dies stimmt nicht mit den Hoffnungen des Christenthums überein.

Um diese Hoffnungen festhalten zu können verwarfen die Gegner der Arianer diese Weise der Vermittlung. An ihrer Spitze stand Athanasius, der schon als Diaconus der alexandrinischen Kirche auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa die Lehren der orthodoxen Partei siegreich vertheidigt hatte, der sie in wissenschaftlichem Zusammenhange entwickelte und als Bischof von Alexandria unter vielen Gefahren einer parteisüchtigen Zeit muthig sie zu vertreten wußte. Seine Lehre ist nicht so umfassend, wie die Lehre des Origenes; sie hat vorzugsweise die streitigen Punkte im Auge, weiß aber diese um so fester zu fassen.

Sein fester Grund ist der Glaube der Christen, daß Gott in seiner ganzen Herlichkeit sich uns offenbaren wolle. Er sieht diesen Glauben zur Herrschaft gelangt; er hat die Menschen ergriffen, der Götzendienst ist vor ihm gewichen, der alte Aberglaube verstummt, die griechische Weisheit gesunken; selbst die Barbaren werden vom Glauben zum Frieden und zur Eintracht bewegt; in diesen Werken bewährt sich die weltüberwindende Macht des christlichen Glaubens. Er beruht auf der Sehnsucht der Vernunft nach der Gemeinschaft mit Gott, nach der Erkenntniß seines Wesens. Diese Sehnsucht kann nicht täuschen. Wie unaussprechlich, wie sehr auch alle unsere Gedanken überschreitend die Wahrheit Gottes sein mag, dennoch dürfen wir uns in dem Glauben nicht erschüttern lassen, daß sie uns offenbart werden solle. Der Glaube ist die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, welches wir in unserer Seele tragen. Wir leben in

Schwachheit, in Leiden, ein sterbliches Leben; der Inhalt des Glaubens aber ist, daß die Schwachheit in Stärke, das Leiden in Leidenlosigkeit, das Sterbliche und Vergängliche in Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit sich verwandeln werde. Mit dem Vernünftigen sind wir durch die Vernunft verbunden; das ewige Sein der übersinnlichen Wahrheit kann uns nicht unzugänglich sein, weil unsere Vernunft selbst diesem ewigen Sein angehört; unsere Vernunft läßt uns das Wort Gottes und durch dasselbe den Vater erkennen. Wir leben in der sinnlichen Welt und können daher auch nur in der sinnlichen Welt Gott erkennen. Diese Welt zerfällt in Gegensätze; das Hervorgebrachte muß als solches unvollkommner sein als das Hervorbringende; aber die Einheit, die Harmonie der Gegensätze in der Welt verkündet auch die Einheit Gottes ihres Schöpfers; sie ist wie eine Schrift, wie ein Werk, welches seinen unsichtbaren Meister offenbart; an diese Offenbarung haben wir uns zu halten, wenn wir unserer Sehnsucht genügen wollen das Vollkommene zu schauen. So wird uns Gott offenbar nur durch seine schöpferische That, durch sein Wort.

Nun legt Athanasius, wie es bei Gründern einer Lehrform zu sein pflegt, wenig Gewicht auf die Formeln, in welche das nicänische Symbol die Kirchenlehre brachte. Die Unterscheidung zwischen Wesen oder Substanz und Hypostasen oder Personen der Gottheit scheint ihm das Ueberschwängliche, die alle Verhältnisse zwischen weltlichen Dingen übersteigende Wahrheit der göttlichen Trinität nicht vollkommen ausdrücken zu können. Wenn er auch den symbolischen Ausdruck, daß der Sohn dem Vater an Wesen gleich sei, für nicht unpassend hielt, so erinnerte er sich doch an die platonische Lehre, daß Gott über allem Wesen sei, und selbst gut wollte er ihn nicht nennen ohne den Zusatz zu machen, daß er vielmehr die Quelle alles Guten sei. Die Hauptsache, um welche der Streit sich handelte, sieht er darin, daß unsere Erkenntniß Gottes von der Welt, dem Geschöpfe Gottes, ausgehe und daß wir ihn daher nur in seiner schöpferischen

Kraft erkennen können, daß daher auch unsere Erkenntniß Gottes unvollkommen und unsere Sehnsucht nach ihr ungestillt bleiben müßte, wenn das schöpferische Wort nicht Gott gleich, eben so vollkommen wäre, wie Gott der Vater. Damit die Wahrheit in ihrer ganzen Vollkommenheit uns offenbar werde, muß der sich offenbarende Gott alle Wahrheit in ihrer ganzen Vollkommenheit umfassen. Daher verwirft Athanasius die Lehrweise, daß der Sohn Gottes nur eine samenartige Vernunft, ein sich entwickelndes Wesen sei, in dessen Begriff das Werden liege. Daher kann er nicht zugeben, daß der Sohn Gottes ein Geschöpf sei, weil wir sonst nicht unmittelbar mit dem Schöpfer und seiner ewigen Wahrheit, sondern nur mit einem werdenden Wesen verbunden sein würden. Aus demselben Grunde will er auch den heiligen Geist, obwohl er auf die Lehre über ihn noch nicht genauer eingeht, nicht als Geschöpf angesehn wissen. Denn in unmittelbarer Weise müssen wir mit Gott verbunden sein, der sich uns mittheilen, der uns gegenwärtig sein soll, uns, seinen Werken, in seinen Werken. Wenn der heilige Geist uns zu Göttern machen soll, muß er Gott sein. Daher will Athanasius auch nicht einmal den Willen Gottes zwischen Gott den Vater und die beiden andern Hypostasen Gottes eingeschoben wissen und schließt sich lieber, aber freilich auch nur in einer bildlichen Darstellungsweise, den Vorstellungen der Emanationslehre an, als wären diese ausgeflossen von Gott dem Vater, wie von einem Lichte ein Licht, nicht aus seinem Willen, sondern aus seiner höhern Natur hervorgegangen. Nur davor warnt er, daß man dieses Hervorgehn nicht für eine Sache der Nothwendigkeit halte; die höhere Natur, welche in Gott herscht, steht eben über freiem Willen und Nothwendigkeit; sie muß als der ewige Grund der schöpferischen und heiligenden Kraft Gottes gedacht werden. Viel entschiedener, als diese nothdürftige Unterscheidung, trennt die Lehre des Athanasius von der Emanationslehre, daß diese Kräfte Gottes in nichts geringer sein sollen, als der erste Grund alles Seins, damit sie die Vollkommenheit Gottes in vollstem Maße uns offenbaren können.

Wie der Gehalt dieser Bestimmungen nur darauf hinarbeitet uns eine vollkommene Offenbarung zu sichern, das ersieht man erst recht deutlich aus der Weise, wie Athanasius das Werk der Offenbarung weiter sich vollziehen läßt. Nicht allein in der Schöpfung mußte Gott sich uns verkünden, sondern nachdem die Welt geschaffen worden, mußte er fortwährend schaffen, damit er seinen Geschöpfen mehr und mehr kund würde. Dabei konnte er nur an die schon geschaffene Welt sich anschließen. Dem Laufe der Dinge, welche er geordnet hatte, mußten seine fortgehenden Offenbarungen entsprechen. So hat Gott sich den Menschen verkündet, anfangs nur in unvollkommner Weise, weil sie ihn nicht besser fassen konnten, zuletzt in vollkommener Weise durch Christum, in welchem das Wort Gottes war, weil die Menschheit schon besser darauf vorbereitet war ihn zu erkennen. Athanasius erblickt in diesen Offenbarungen nichts, was der Ordnung und den Gesetzen der Weltentwicklung sich entzöge. Der Freiheit des Menschen soll durch sie keine Gewalt geschehen; ihr liegt es ob die Offenbarungen Gottes sich anzueignen. Durch den Fall des freien Menschen sind denn auch diese Offenbarungen bedingt worden. In seiner Schwäche, welche eine Folge seiner Sünde war, konnte er nicht mehr das Ganze begreifen und Gott mußte sich ihm daher in einem Theile offenbaren, in dem Theile natürlich, welcher ihm am nächsten, verwandtesten und faßlichsten war, im Menschen. So wenig nun Athanasius das Uebernatürliche scheut, da vielmehr seine Lehre von vornherein die überschwängliche Wirksamkeit Gottes in der Weltschöpfung voraussetzt, so wenig will er doch auch diese Offenbarung Gottes im Menschen den natürlichen Gesetzen der geschaffenen Welt entziehn. Die Offenbarung des Ganzen in einem Theile erfolgt nach bekannten Gesetzen der Natur. Auch der Geist des Menschen, das wissen wir, welcher durch den ganzen menschlichen Leib sich erstreckt, kann durch einen Theil des Leibes sich offenbaren. Zu seinem Werkzeuge erwählt er die Zunge und giebt seine Gedanken in der Sprache zu erkennen. Ebenso kann auch Gott, welcher überall

gegenwärtig und in jedem Theile ganz, seine volle Herlichkeit in jedem Dinge der Welt offenbaren. Das Wort Gottes hat so eines Menschen sich bedient, um sich uns in einer uns verständlichen Weise vernehmen zu lassen. Und wie niemand meinen wird, daß dadurch das Wesen des menschlichen Geistes geschmälert werde, daß er eines körperlichen Gliedes zu seiner Offenbarung sich bedient, so wird man es nicht unschicklich finden, wenn das schöpferische Wort in menschlicher Gestalt sich offenbart. Der Zusammenhang der besondern Offenbarung Gottes mit seiner allgemeinen Offenbarung in der Welt ist hierdurch gesichert und wir dürfen daher auch die Zuversicht hegen, daß durch Christi Erscheinung die volle Erkenntniß des göttlichen Wesens zu uns gelangen werde.

3. Durch die Lehre, welche Athanasius vertrat, war die Bedeutung des heiligen Geistes noch nicht genau entwickelt worden; auch war die arianische Partei noch nicht besiegt. In die Kämpfe um die Trinitätslehre sehen wir politische Parteiungen sich einmischen, welche ein fortschreitendes Eindringen der heidnischen Denkweise in die christliche Kirche von praktischer Seite uns bezeugen; aber es handelte sich doch in ihnen nicht allein um solche Parteiungen, sondern auch theoretische Grundsätze kamen dabei in Frage und das Vordringen der Untersuchungen von dem Worte Gottes zum heiligen Geist giebt den deutlichsten Beweis davon ab, daß philosophische Beweggründe dabei vorwalteten, welche aus der Durchführung der christlichen Denkweise sich herschrieben. In den frommen Regungen des Gemüths, im Glauben, hatte diese ihren Grund gefunden; auf die Quelle aller frommen Regungen, alles religiösen Glaubens mußte man in der religiösen Forschung vordringen um seine Denkweise wissenschaftlich zu rechtfertigen; erst von diesem letzten Grunde seiner gläubigen Erkenntniß aus konnte man auch seine Ueberzeugungen über den letzten Grund aller Dinge und über seine schöpferische Kraft feststellen. Daher hat erst die Lehre vom heiligen Geist den Abschluß der Trinitätslehre gebracht.

Sie war durchzukämpfen gegen eine zweite Entwicklung der Lehren, welche man unter dem Namen des Arianismus zusammenzufassen pflegt. Aetius und Eunomius werden uns als die Häupter dieser Entwicklung genannt. Sie hatten nach der Mitte des 4. Jahrhunderts der Lehre der arianischen Partei eine neue Wendung gegeben und besonders der letztere hatte sie in scharfen dialektischen Unterscheidungen durchzuführen gewußt. Ihre Gegner warfen ihnen vor aus der aristotelischen Philosophie ihre Dogmen gezogen zu haben; sie verwarfen aber die aristotelische Lehre ausdrücklich und ihrem Gehalte nach steht ihre Lehre dieser Philosophie fast in allen Punkten entgegen, wärend die Gedanken ihrer Gegner in einigen Hauptpunkten sehr nahe dem Aristoteles sich anschließen. Von ihren wissenschaftlichen Beweggründen hat die Parteisucht der Zeit das meiste unterdrückt; die auffallende Paradoxie ihrer Lehre läßt aber nicht verkennen, daß nur starke Motive zu ihr führen konnten. Das meiste, was wir von ihnen wissen, wird dem Eunomius zugeschrieben.

Von den Lehren des Arius und seiner Anhänger unterscheiden sich ihre Lehren dadurch auf das entschiedenste, daß sie im Sinn der christlichen Verheißungen die volle Offenbarung Gottes fordern. Umsonst hätte der Herr sich die Thür genannt, wenn niemand durch ihn einträte zur Erkenntniß des Vaters; umsonst hieße er der Weg oder das Licht, böte er nicht den Zugang, erleuchtete er nicht das Auge der Seele zur Erkenntniß seiner selbst und des Höhern. Der Geist der Gläubigen soll, sich überbeugend über jedes sinnliche und übersinnliche Wesen, auch nicht einmal bei der Geburt des Sohnes stehen bleiben, sondern über sie hinausgehn in der Sehnsucht des ewigen Lebens um dem Ersten zu begegnen. Gott weiß von seinem Wesen nicht mehr, als wir wissen können von ihm; in unveränderlicher Weise werden wir in uns selbst finden können, was er von sich weiß. In den stärksten Ausdrücken wird diese absolute Erkenntniß des Absoluten uns zugeschrieben. Eben so gut, ja besser, als uns selbst, sollen wir Gott erkennen können. Wenn in diesen Sätzen die

neuern gegen die Lehre der ältern Arianer auf das schneidendste sich aussprachen, so verfehlten sie auch nicht in eben so starker Weise gegen die nicänische Lehre sich zu erklären. Zu diesem Zweck unterschieden sie Gottes Wesen von seinen Energien, einen aristotelischen Begriff gebrauchend, aber nur um ihren Gegensatz gegen die aristotelische Lehre deutlich zu bezeichnen. Gott ist nicht Energie, wie Aristoteles gelehrt hatte; die Energie ist nicht das Wesen und die volle Wahrheit der Substanz. Eine jede Energie ist unvollkommner, als das Wesen, von welchem sie ausgeht. Das Wesen ist eins, die Energien dagegen viele, eben so viele, wie ihre Werke, nach ihren Werken vollkommner oder weniger vollkommen. Wir können daher Gott aus seinen Energien und Werken, also auch aus der Schöpfung der Welt, nicht in seinem wahren Wesen erkennen lernen. So ist auch die Erschaffung des Sohnes eine Energie Gottes, welche uns sein Wesen nicht offenbaren kann; denn der Sohn ist weniger vollkommen, als der Vater. In seinem Wesen ist Gott einfach; wir dürfen ihn daher auch nicht in drei Hypostasen zerfallen lassen. Diesen Punkt hoben die neuern Arianer in einer langen Reihe von Schlüssen hervor und auf ihn scheinen sie daher besonderes Gewicht in ihrem Streite gegen die Orthodoxen gelegt zu haben. Auf ihm beruht ihnen die wesentliche Differenz zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn. Eunomius dachte sich diesen als ein Geschöpf, welches dazu bestimmt ist jenem als Werkzeug in der Schöpfung der Welt zu dienen. Dabei legt er ihm eine doppelte Thätigkeit bei, die Namengebung und die Schöpfung der Dinge. Wenn wir dies recht verstehen, so haben wir in beiden nur zwei unterscheidbare Seiten einer und derselben Thätigkeit zu sehen. Das schöpferische Wort spricht zugleich den Namen aus und schafft die Sache. Die ersten und wesentlichen Namen, lehrt Eunomius, werden nicht später gegeben, als die Dinge sind. Denn, wie Plato gelehrt hatte, jeder wahre Name drückt eine Idee aus und die Idee ist das wahre Wesen des Dinges. Mit dem wahren Namen und der Idee des weltschöpferischen Wortes ist auch das

wahre Sein der Sache vorhanden. Wir haben also hier dieselbe Ansicht vor uns, welche Origenes von dem schöpferischen Worte nach platonischer Denkweise sich gebildet hatte. Es bezeichnet die Einheit der Ideenwelt, die Vielheit der wahren Wesen, den einheitlichen Grund aller von einander verschiedenen Geschöpfe, wie er geistig in einen Gedanken zusammengefaßt ist, aber mit Einschluß auch aller Unterschiede, welche die Geschöpfe trennen. Dieses weltschöpferische Wort giebt uns unser Sein und Wesen, unsere Sprache und unser Erkennen und daher müssen wir es als den Mittler und den Weg zu Gottes Erkenntniß verehren. Aber es kommt auch der Einfachheit Gottes nicht gleich und kann sie daher nicht offenbaren. Nur das Mittel ist es, ohne welches wir nicht sein und nicht denken würden; über dieses Mittel aber müssen wir hinausgehn, wenn wir Gott in seiner Wahrheit erkennen wollen.

Paradox muß uns diese Lehre erscheinen, weil sie mit der vollsten Ueberzeugung von der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge und selbst ihres tiefsten Grundes, des schöpferischen Wortes, welches alle Wesen der Welt verbindet, doch die überschwängliche Forderung, daß wir Gott in seiner vollen Wahrheit erkennen sollen, vereinigen will. Man hat wohl daran gedacht diese auffallende Zusammenstellung daraus sich zu erklären, daß die neuern Arianer an eine vollkommene Erkenntniß Gottes nur in allgemeinen Kategorien oder in bestimmten Formeln einer verständigen Lehrweise gedacht hätten, nicht aber in einer das vollkommene Wesen Gottes ergreifenden Anschauung. Mit dieser Meinung schien ihre Vorliebe für logische Schlüsse zu stimmen, welche schon von den Kirchenvätern auf die aristotelische Schule zurückgeführt wurde; es mag immerhin sein, daß sie durch diese hindurchgegangen waren, so wie die aristotelische Logik überhaupt von der Philosophie ihrer Zeit, namentlich von den Neuplatonikern, fleißig betrieben wurde; aber die Ueberlieferung über den Gehalt ihrer Lehre im Allgemeinen stimmt doch mit dieser Auslegung nicht überein. Wie großes Gewicht sie auch auf die wahren

Namen der Dinge legten, so sprachen sie doch eben so deutlich darüber sich aus, daß wir das Geheimniß der Frömmigkeit nicht in dem Gebrauch frommer Namen, überhaupt in frommen Gebräuchen und mystischen Symbolen suchen dürften, sondern in der Genauigkeit der Lehre und diese Genauigkeit der Lehre meinten sie besonders dadurch gewinnen zu können, daß sie vom Begriff Gottes alle seine Beziehungen, alle nur relative Bezeichnungsweisen entfernt hielten. Vater und Schöpfer, lehrten sie, werde Gott nicht in Wahrheit genannt; er ist dies nicht wirklich, sondern führt diese Namen nur in Verhältniß zu seinen Energien, welche von seinem Wesen unterschieden werden müssen. Ohne Form, ohne Größe und Eigenschaft haben wir ihn zu denken. Er ist ohne Namen, weil er unerzeugt ist und vor allen Namen, in welchen das Wesen der weltlichen Dinge gegründet wurde. Man sieht diese Lehren schließen den Gebrauch der aristotelischen Kategorien von der Erkenntniß Gottes aus. Gott, lehrten die Neuarianer weiter, ist nur der wahrhaft Seiende; alles Andere, selbst sein Sohn, welcher in seinem Schoße ruht, ist gegen ihn das Nichtseiende; gegen das Licht des unerzeugten Wesens ist alles Andere Finsterniß. Wenn nun Aetius ihn besser zu erkennen meinte, als sich selbst, so mußte er in seiner Erkenntniß hinauszugehn denken über alle die Verstandesformen, in welchen wir uns selbst denken. Die Schlüsse dieses Neuarianers hoben den Gegensatz hervor zwischen der Gottheit des Sohnes, welche nach der Weise gedacht werden soll, in welcher wir weltliche Dinge in den Formen unseres Denkens auffassen, und zwischen der Gottheit des Vaters, welche über alle diese Formen hinausgeht. Dem Sohne Gottes müssen wir ein Leiden und eine Zusammensetzung zuschreiben; von dem einen und wahren Gott aber ist jedes Leiden und jede Doppelheit fern zu halten; denn alle Zweiheit ist zwiespältig. Mit der Energie ist Vielheit nothwendig verbunden; über die Vielheit hinaus aber müssen wir vordringen, wenn wir den wahren und letzten Grund finden wollen. Daher forderten die Neuarianer, daß wir nicht allein über

jedes sinnliche, sondern auch über jedes übersinnliche Wesen hinausgehn müßten um das ewige Leben in der Erkenntniß des Ersten zu gewinnen, und wenn sie meinten, daß wir mit reiner Vernunft nicht die Energien und Werke der Dinge, sondern ihr Wesen zu schauen hätten, aber dennoch auch diese Erkenntniß einer Vielheit der Ideen ihnen noch nicht genügte, so sehen wir wohl, daß sie im Gedanken des ewigen Lebens einen Zweck im Auge hatten, welcher alle Vernunft übersteigt, jedem Namen unzugänglich und unaussprechlich ist. Wenn sie Gott nicht aus seinen Beziehungen erkennen wollten, so wollten sie ihn schlechthin, aus sich erkennen; wenn sie ihn besser zu erkennen meinten, als sich selbst, so mußten sie überzeugt sein, daß der Gedanke des Unbedingten an sich begreiflicher ist, als der Gedanke des Bedingten. Ihre Lehre lief also wesentlich darauf hinaus, daß wir nicht durch die Erkenntniß des Bedingten oder des Weltlichen Gott erkennen sollten, sondern aus Gott selbst unmittelbar müßte seine Erkenntniß geschöpft werden. Sehen wir uns nun, wie billig, in ihrer Zeit nach einer Lehre um, welche diese paradoxe Auffassungsweise erklären kann, so werden wir keine andere hierzu passend finden, als die Lehre der Neuplatoniker in der Form, welche ihr Plotinus gegeben hatte. Das Wort Gottes vertritt ihnen dieselbe Stelle, welche bei diesem der Geist einnimmt mit der Mannigfaltigkeit seiner Ideen, in welcher das Wesen der Dinge besteht; es giebt keinen bedeutenden Unterschied ab, daß Plotin nicht den Geist unmittelbar, sondern nur durch die Weltseele zum Weltbildner machte, da er doch die Menge der Geister und Wesen in das Dasein setzen und nur die sinnliche Welt von der Weltseele gebildet werden soll. Völlig aber stimmen die neuern Arianer mit Plotin überein, wenn sie lehren, daß der Geist, als eine Vielheit der Ideen in sich umfassend, die Wahrheit des Ersten und Einen nicht offenbaren könne; mit ihm fordern sie daher auch, daß wir über das Wesen und den Geist hinausgehen müssen um das Eine zu schauen. Es ist dies die orientalische Anschauungstheorie, wie sie in der Lehre der neu=

platonischen Schule sich erneuert hatte. Von der Welt, von den Werken Gottes müssen wir absehn lernen, wenn wir Gott erkennen wollen; selbst über das Gute müssen wir zu diesem Zwecke hinausgehn, weil es nur den Willen, die Energie Gottes, bezeichnet. Daher lehrten die neuern Arianer auch, nur im Willen hätte der Sohn Gottes Aehnlichkeit mit dem Vater. Wenn sie ihn den Mittler nannten, so hatte ihnen also dieser Ausdruck nicht den Sinn, daß die Erkenntniß des Sohnes die Erkenntniß des Vaters uns vermitteln sollte, sondern nur unser Dasein soll uns durch ihn vermittelt werden. Aber in unserm Dasein ist uns auch das ewige und unwandelbare Wesen mitgetheilt worden und dahin lauten nun die Aufforderungen der neuern Arianer, daß wir uns zurückziehen sollten in uns um von der wandelbaren Welt abgewendet in unserm ewigen Wesen Gott zu schauen, wie er in sich ist.

In dem Aufkommen der neuarianischen Denkweise werden wir daher auch einen von den vielen Beweisen zu sehen haben, daß mit der Umwandlung des Christenthums zur Statsreligion der alten Völker auch vieles von der Denkweise des Alterthums in die christliche Kirche eindrang. Doch setzte sich der mystischen Abstraction der plotinischen Anschauungslehre auch alsbald die praktische Richtung des Christenthums entgegen, welche die Erkenntniß Gottes im Guten und in der Entwicklung des Guten in der Welt zu gewinnen hoffte, und gegen diesen Grundzug des Christenthums konnte sich der fremdartige Eindringling nicht behaupten. Er wurde gegen das Ende des 4. Jahrhundert vorzugsweise durch drei eng mit einander befreundete Männer siegreich bestritten, welche als die Häupter der griechischen Kirchenlehre gelten, alle drei Kappadocier, zwei von ihnen Brüder, Basilius, Metropolit von Cäsarea, und Gregor, Bischof von Nyssa, der dritte Gregor von Nazianz. Auch sie waren in der neuplatonischen Schule gebildet worden und vieles war aus ihr auf ihre Lehren übergegangen; doch herschte zu der Zeit ihrer Jugend, als sie zu Athen die neuplatonische Philosophie

kennen lernten, in dieser schon nicht mehr die plotinische Anschauungslehre vor, vielmehr hatte in ihr die Richtung zur weltlichen Gelehrsamkeit und zur aristotelischen Beweistheorie um sich gegriffen. Vor allen Dingen aber ist in Anschlag zu bringen, daß die genannten Häupter der griechischen Kirchenlehre über die platonische Färbung ihrer Denkweise die praktische Richtung des Christenthums nicht aufgegeben hatten. In ihr bildeten sie die Lehre von der Trinität aus, welche den Mittelpunkt ihrer Forschungen abgiebt. Bei manchen Verschiedenheiten ihrer Meinungen stimmen sie doch über ihren Gehalt überein und wir dürfen in dieser Beziehung ihre Lehren zu einem Gesammtergebniß zusammenfassen.

Wenn man beachtet, daß die Trinitätslehre aus der Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes sich herausgebildet hatte, daß hieraus der Unterschied zwischen Gott, sofern er ewig für sich und vollkommen ist und sofern er sich mittheilend schafft und in zeitlicher Weise sich offenbart, hervorgegangen war, daß auch Athanasius, welcher doch für den Hauptvertheidiger der Trinitätslehre galt, auf die Unterscheidung zwischen Wesen oder Substanz und zwischen Hypostasen oder Personen wenig Gewicht gelegt hatte, so wird man darüber sich wundern können, daß nun bei den Häuptern der griechischen Kirchenlehre und fortan auch weiter in der Dogmatik der spätern Zeiten auf diese Unterscheidung ein großer Nachdruck fiel, obwol nicht zu verkennen war, daß er ohne biblische Autorität erst in der Entwicklung der theologischen Lehrweise zur Uebung sich erhoben hatte. Aber eben diese theologische Lehrweise gewann mit der Ausbildung einer kirchlichen Gelehrsamkeit unter den Christen nach und nach ein herschendes Ansehn, und daß hierauf das Eindrigen der griechischen Wissenschaft und Philosophie von großem Einfluß war, wird nicht verkannt werden können. Die Kirchenväter, von welchen wir reden, unterschieden schon zwischen dem gemeinverständlichen Glauben der Laien und den Geheimnissen der Theologie; sie tadelten es, daß jene in die Streitigkeiten der Theologen über

die Trinität sich einmischten; wenn sie auch den einfachen Glauben an die Trinität für einen wesentlichen Punkt hielten, so sahen sie doch das praktische Leben in frommem Glauben für die Hauptsache an, welche allen Christen gemein sein müßte, behielten aber die feinern Bestimmungen der Glaubenssätze den gelehrten Theologen vor. In diese Bestimmungen mischten sie nun auch technische Ausdrücke nach gelehrter Ueberlieferung ein und die Befangenheit in dieser Ueberlieferung, welche bei positiven Lehrformeln sich einzustellen pflegt, welche auf Uebereinstimmung in wörtlichem Bekenntniß ein übermäßiges Gewicht legt, muß es uns erklären, daß auch die Formeln für die Trinitätslehre von jetzt an strenger angezogen wurden, als es die Natur der Sache verlangte. Nur die Verschiedenheit der Bezeichnungsweise in der griechischen und in der lateinischen Kirche konnte dem noch einigen Einhalt thun.

Wir werden uns um die Formeln weniger zu kümmern haben, als um den Sinn der Denkweise, welche in ihnen überliefert werden sollte. Daß dieser aus der praktischen Denkweise des Christenthums floß, wird man schon daraus abnehmen, daß der Standpunkt der Untersuchung, bei welchem wir hier stehen, darauf drang, daß dem Begriffe des heiligen Geistes seine volle Bedeutung zugewendet werden müsse. Auch sonst erinnern uns an diesen praktischen Gesichtspunkt die Häupter der griechischen Kirchenlehre beständig. Gegen den Eunomius machen sie geltend, daß es weniger auf die Richtigkeit der Dogmen, als auf die Frömmigkeit der Gesinnung und des Lebens ankomme, selbst für die Erkenntniß Gottes. Wenn du Gott erkennen willst, so mußt du dich reinigen um das Reine fassen zu können. Willst du des Göttlichen würdig werden, so nimm deinen Weg durch die Gebote Gottes, steige auf durch das praktische oder, wie man damals sagte, das politische Leben; denn dies ist die Vorstufe zur Theorie. Gott lernen wir nur im Guten erkennen, und durch die Werke der Frömmigkeit führt uns der Glaube zur Erkenntniß. Da nun aber der Glaube und jede Art des heiligen Wandels

ein Werk des heiligen Geistes in uns ist, so müssen wir anerkennen, daß wir nur durch den heiligen Geist zur Erkenntniß Gottes gelangen. Daher machen die drei kappadocischen Bischöfe gegen den Eunomius geltend, daß Gott in seiner Energie, in seiner Wirksamkeit in uns sich uns verkünde und wahrhaft und in seiner vollen Wahrheit sich uns verkünde, weil er seinem Wesen nach Energie sei, ein ewiges Schauen, ein ewiger Wille, ein ewiges Verwalten aller Dinge. Ein heiliger Wille, das ist Gottes Wesen; daher kann er auch in seiner vollen Wahrheit aus seinem heiligen Willen oder seinem heiligen Geist erkannt werden. Dies ist ihnen Grundlage ihrer ganzen Theologie, daß uns nur die Frömmigkeit, der heilige Geist, welcher uns beiwohnt, Gott offenbaren kann, daß nichts anderes uns mit Gott verbindet, als der heilige Geist. Das Gewicht, welches in dieser Lehrweise auf den Begriff der Energie Gottes gelegt wird, und darauf, daß Gott seinem Wesen nach Energie ist, weist auf aristotelische Lehre hin und in der That findet nicht blos eine äußere Aehnlichkeit in dem Gebrauch einer Formel zwischen dieser Trinitätslehre und dem aristotelischen System statt. So wie Aristoteles gelehrt hatte, daß wir nur durch die Erkenntniß der Erscheinung zur Erkenntniß der Substanz gelangen könnten, so lehrten die kappadocischen Bischöfe, daß wir nur durch die Erscheinungen, in welchen der göttliche Wille sich uns verkündet, Gottes Substanz oder Wesen erkennen könnten. So wie wir das Sein unserer Seele nur aus ihren Energien, welche sie in ihrem leiblichen Leben zeigt, uns zur Erkenntniß bringen, ebenso, lehren sie, müssen wir aus der Energie Gottes, welche er in unserm Innern übt, den verborgenen Gott kennen lernen. Zwischen dieser und der aristotelischen Lehre ist nur der Unterschied, daß Aristoteles die sinnlichen Erscheinungen für den Ausgangspunkt der Forschung ansah, die Lehre vom heiligen Geist dagegen sogleich von den sinnlichen Erscheinungen aufsteigt zu ihrer Bedeutung für unser sittliches Leben. In den sinnlichen Erscheinungen sieht sie Zeichen des Lebens, in den Zeichen des Lebens findet sie auch

Zeichen des guten, des heiligen Lebens und in diesen erkennt sie Zeichen des göttlichen Willens und Wesens. Im Wesentlichen wird doch hierdurch nichts geändert; denn auch Aristoteles wußte solche Zeichen in den Erscheinungen zu finden. Die Lehre vom heiligen Geist, welche die kappadocischen Kirchenväter ausbildeten, geht auf die Grundsätze der aristotelischen Philosophie zurück und wendet sie nur alsbald auf die Erkenntniß der höchsten Aufgaben der Wissenschaft an, indem sie die höchste Bedeutung der Erscheinungen hervorhebt und sie auf ihren letzten Grund zurückführt. Ihr Sinn ist die Vermittlung hervorzuheben, durch welche wir zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit emporsteigen müssen.

Zu einer solchen Vermittlung dient ihr nun nicht allein der heilige Geist, sondern auch der Sohn Gottes. Denn jener kann in uns nur unter der Bedingung wirken, daß wir das Vermögen haben seine Wirkungen zu empfangen, die Anlage zum Guten; sie aber haben wir in der Schöpfung durch den Sohn Gottes empfangen, welcher seinerseits wieder auf Gott den Vater uns zurückweist als auf die letzte aller Ursachen. Dieser ist vollkommen in sich, aber auch in sich verborgen und an sich unerkennbar; er wird uns nur offenbar in seiner schöpferischen Energie und durch die Wirkungen seines Geistes, welcher uns heiligt. Diese Lehrweise geht nur davon aus, daß wir nothwendig unterscheiden müssen Gott in seinem vollkommnen Wesen und in seinen Wirkungen in der Welt. In seinem Wesen ist er Geist und unendliches Sein; in seiner Allwissenheit besteht er für sich in ewiger Vollkommenheit. So theilt er sich aber nicht mit; als Schöpfer aller Dinge erweist er sich nur in seinen Energien, ohne welche wir ihn nicht würden denken können, in seinen Offenbarungen, welche uns im zeitlichen Verlauf der Welt zukommen. Diesen Energien Gottes ein wahrhaftes Sein beizulegen macht man sich kein Bedenken, weil in Gott alles wahrhaft ist, nichts bloßer, leerer Gedanke, wie wir Menschen leere Bilder unserer Einbildungskraft uns machen können. In Gott hat alles eine höhere Wahrheit; nichts ist in ihm bloße Erscheinung, wie

die Vorstellungen in unserm Geiste nur Erscheinungen sind. Das schöpferische Wort Gottes wird daher als die zweite Hypostase in der Gottheit gedacht. Von ihr aber ist auch weiter eine zweite Energie Gottes zu unterscheiden, die heiligende Kraft, welche er in unserer Seele ausübt. Denn das schöpferische Wort giebt nur der Anfang der Dinge; es verleiht das Vermögen alles zu werden, wozu wir bestimmt sind. Durch das Werden müssen aber alle weltliche Dinge hindurchgehn. Wir haben den freien Willen empfangen um durch eigene That uns anzueignen, wozu die Anlage im Beginn unseres Daseins uns verliehen ist. Doch nur unter Gottes Beistand können wir unsere Bestimmung erreichen und den heiligen Willen wirklich vollziehen, welcher uns vollenden soll. Beständig muß die von Gott verliehene Kraft uns gegenwärtig erhalten werden um uns zu beleben; sie durchdringt alles Sein, in allem Sein muß sie gegenwärtig bleiben um uns zu erhalten, um uns wachsen und gedeihen zu lassen, um uns zu erziehen. Da bringt die Kraft Gottes in uns die Heiligung unseres Willens hervor. Wenn wir den heiligenden Geist Gottes in uns wirksam finden, können wir seine Wahrheit nicht bezweifeln. Man macht sich daher auch kein Bedenken diese Macht Gottes in uns als eine dritte Hypostase Gottes zu setzen. Von der zweiten Hypostase unterscheidet sie sich dadurch, daß jene nur den Beginn der Dinge setzt, diese dagegen die Vollendung der Dinge herbeiführt. Daher wird der heilige Geist von den drei kappadocischen Bischöfen als die Kraft Gottes verehrt, welche die vollkommnen Gaben giebt und die Gnade vollendet; in seiner charakeristischen Eigenschaft wird er der Vollkommenmacher genannt. Man wird nicht verkennen, wie hierin die Lehre von der Erziehung des Menschen durch Gott sich fortsetzt. Durch unsern freien Willen zwar sollen wir alles gewinnen; denn der Wille eines jeden ist sein Geschick; aber um das Rechte zu wollen müssen wir durch Gott zu ihm angeleitet werden; in dem Wollen eines jeden wohnt Gottes Kraft; von dem schöpferischen Worte haben wir unser Vermögen zu wollen empfangen; den Trieb zum

Guten weckt Gott in uns und nur unter der Leitung des heiligen Geistes werden wir das Gute vollbringen können.

Vergleicht man diese Lehre von dem Verhältniß der drei göttlichen Hypostasen zu einander mit dem, was über die Anknüpfungspunkte für unsere Erkenntniß Gottes gesagt wurde, so zeigt sich, daß die Vorgänge der Sache nach im umgekehrten Verhältniß stehn zu den Vorgängen in unserer Erkenntniß. Der Sache nach geht alles vom Vater aus und durch den Sohn gelangen wir zum heiligen Geiste; unsere Erkenntniß Gottes dagegen geht vom heiligen Geiste aus, durch ihn erkennen wir den Sohn Gottes und dieser verweist uns auf die erste Ursache aller Dinge. Auf diesen Weg der Erkenntniß dringen die Vollender der Trinitätslehre vor allen Dingen. In ganz ähnlicher Weise hatte Aristoteles gelehrt, daß unsere Erkenntniß den umgekehrten Weg zu durchlaufen habe in Vergleich mit dem natürlichen Vorgange der Dinge. In diesem gehen die Erscheinungen von ihren Gründen aus; unsere Erkenntniß aber geht von den Erscheinungen auf ihre Gründe zurück. Die kappadocischen Bischöfe haben diese Verwandtschaft ihrer Lehre mit einem weitverbreiteten Ergebniß der griechischen Philosophie nicht unerwähnt gelassen. Ihre Lehre dringt nur tiefer in die wahre Bedeutung der Erscheinungen ein, indem sie alle Erscheinungen auf Zeichen des Guten und alles Gute auf Gott zurückführt. Hieraus erklärt es sich, warum sie nicht, wie die aristotelische Lehre bei zwei Gliedern der Progression stehen bleibt, sondern ein drittes Glied hinzufügt. Ihr Grund beruht darauf, daß wir von den weltlichen Erscheinungen aus alles, auch die höchste Wahrheit erforschen müssen. Nur in der Welt können wir Gott kennen lernen. Aber auf eine sittliche Weltansicht ist es abgesehn. Daher genügt es dieser Lehre nicht in den Erscheinungen eben nur Erscheinungen der Natur zu erkennen, sondern sie sieht in ihnen sogleich Zeichen des Guten oder des Bösen, Hinweisungen auf sittliche Zwecke, wie gewagt es auch scheinen mag solche Zwecke überall nachzuweisen. Daß sie hierin ohne Sprung verfahren wäre, würde zu

viel behauptet sein; aber ihr religiöser Glaube gab ihr ihre Zuversicht. Hieraus wird man einen Zug aller Untersuchungen dieser Zeit sich erklären müssen, welcher unserer mehr nüchternen Betrachtungsweise nicht ohne Grund anstößig ist, welcher aber doch nur von einer naiv gläubigen Auffassungsweise Zeugniß ablegt. Was ich meine, ist die verschrieene allegorische oder typische Auffassungsweise der Kirchenväter. In den Worten der heiligen und selbst der profanen Schriften, in den Thatsachen der Geschichte, in den Erscheinungen der Natur sucht man einen tiefern Sinn; die zunächst liegende wörtliche, grammatische Deutung genügt nicht; man will den verborgenen Sinn des göttlichen Willens in seinen geheimsten Beziehungen in allen Zeichen verrathen finden. Gregor von Nyssa besonders hat diese typische Auslegung auch auf die Erscheinungen der Natur sehr weit ausgedehnt; er empfiehlt die Methode der Analogie und setzt sie in Anwendung um dem Willen Gottes in allen seinen Offenbarungen auf die Spur zu kommen, um verstehen zu lernen, wie Gott auch in der stummen, uns fremden Natur zu uns redet und seine Herlichkeit und seine Gebote uns offenbart. Ohne Zweifel liegt hierin eine Gefahr. Wir werden den nüchternen Verstand loben müssen, welcher uns zunächst die Analyse der Erscheinungen betreiben lehrt, ehe wir in gewagte Deutungen uns einlassen. Der Gefahr des Irrthums in solchen Auslegungen sind diese Kirchenlehrer nicht entgangen, aber ihren Glauben dürfen wir dennoch loben, der einem natürlichen Zuge der menschlichen Wißbegier folgt, demselben Zuge, welcher die Stimmen der Vögel verstehn, die geheimen Charaktere und die verborgenen Beziehungen der Pflanzen und Steine errathen möchte. Am wenigsten werden wir diesen Zug tadeln können, wenn er auf die Deutung der Erscheinungen im menschlichen Leben und in der menschlichen Geschichte sich einläßt, wie es in diesen Lehren von der Trinität geschieht. Denn in diesem Gebiete kann kein praktischer Mensch sich enthalten über die Erscheinungen hinaus auf ihren Sinn zu sehen. In Handlungen und Worten giebt sich uns ein Wille

kund und im menschlichen Willen können wir auch eine Erfüllung des göttlichen Willens sehen. Damit ergiebt sich denn auch das dritte vermittelnde Glied, von welchem wir sprachen. In dem Gebiete des sittlichen Lebens bringt nicht die Natur unmittelbar die Erscheinungen hervor, sondern ein von Gott getriebener Wille vermittelt die Erscheinung.

Diese sittliche Ansicht der Dinge leuchtet deutlich aus den Lehren der Kirchenväter hervor, welche die Trinitätslehre zum Abschluß brachten. Aber freilich ist sie nicht so methodisch von ihnen entwickelt worden, wie man wünschen könnte, woraus es denn hervorgeht, daß sie da Geheimniß sehen, wo eine klare Folge der Gedanken vorliegt. Daß der Sinn ihrer Lehre darauf gerichtet war von der Erscheinung aus auf den letzten Grund der Erscheinung vorzubringen, darauf machen sie fast nur von der Seite des sittlichen Lebens aufmerksam. So wie schon Athanasius gesagt hatte, daß wenn der heilige Geist uns zu Göttern machen sollte, er selbst Gott sein müßte, so ruft Gregor von Nazianz aus: wenn der heilige Geist nicht Gott ist, so werde er erst zu Gott gemacht und dann mache er mich zu Gott, welcher ich gleicher Würde bin. In ähnlicher Weise heißt es bei ihm, indem wir den heiligen Geist verehrten, erwiesen wir in Wahrheit nur uns selbst unsere Verehrung, es versteht sich, nicht wie wir gegenwärtig sind, sondern wie wir sein sollen in der Vollendung unseres Wesens. In diesen und ähnlichen Aussprüchen wird darauf verwiesen, daß die ganze Beweisführung von uns und der sittlichen Würde, welche wir uns beilegen müssen, ihren Ausgang nimmt. Das ist die Voraussetzung dieser Kirchenväter, auf welcher ihr Glaube beruht, daß wir zur Vollkommenheit bestimmt sind, damit wir das Vollkommene, damit wir Gott einst erkennen, wie wir von ihm erkannt sind. Hierin liegt auch, daß unsere Erkenntniß nur nach dem Maße unseres Seins, unserer schon wirklich gewordenen Vollkommenheit, gewonnen werden kann. Nur den Reinen, lehren sie, kann das Reine zu Theil werden; in dem Guten, welches wir wollen, müssen wir das Gute, den

Willen Gottes, in seinen Energien sein Wesen erkennen. Der Sinn ihrer Lehre geht also auf das Deutlichste dahin, daß wir von den Erscheinungen des sittlichen Lebens ausgehn müssen in jeder wahren Erkenntniß Gottes. Der Mangel aber haftet an ihr, daß sie darüber nicht belehrt, wie wir in den sinnlichen Erscheinungen, welche den ersten Anknüpfungspunkt für unsere Erkenntniß darbieten, das Uebersinnliche vom Sinnlichen, das Gute vom Bösen unterscheiden können. Von ihrem praktischen Gesichtspunkt konnten sie diese Unterscheidung für leicht halten, weil wir im praktischen Leben Gutes und Böses beständig zu unterscheiden gewohnt sind; für die Theorie aber ist die Unterscheidung schwierig. Aus diesem Mangel geht es denn auch hervor, daß der Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in unserm Leben, welcher in diesen Forschungen doch nicht übersehn werden konnte, in der Theorie nicht deutlich heraustritt. Daher verbreitet sich über die Lehre dieser Kirchenväter der Schein, als wollte sie in der Erforschung des Göttlichen von dem heiligen Geiste Gottes ihren Ausgangspunkt nehmen, obwohl sie in der That die Wirkungen des heiligen Geistes im menschlichen Geiste, den Glauben des Menschen, zu ihrem Ausgangspunkte hat.

Dieser Glaube weist nun aber auch auf das Künftige hin. Die Lehre dieser Kirchenväter ist erfüllt von der Sehnsucht nach der Erkenntniß Gottes, nach der Vollendung der Dinge, deren Verheißung der christliche Glaube gebracht hat. In diesem Sinn verehren sie den heiligen Geist Gottes als den Vollender aller Dinge, als den Vollkommenmacher. In dieser Richtung zeigen sie ihre Verwandtschaft mit der Lehre des Origenes, deren Spuren sie von ihrer Jugend an nachgegangen waren, deren Spuren uns auch noch in vielen Einzelheiten ihrer Lehre begegnen. Sie theilen die Hoffnungen der alexandrinischen Katecheten, des Clemens und des Origenes, auf eine Vollendung aller Dinge im vollsten Umfange; die stoisirenden Beschränkungen dieser Hoffnungen, welche wir beim Origenes finden, haben sie abgeworfen. Wer den Beginn der Zeit und der Bewegung annimmt, lehrt Gregor von

Nyssa, wer die Welt als Schöpfung Gottes ansieht, kann nicht daran zweifeln, daß Zeit und Bewegung auch ein Ende haben werden. Hierin, sehen wir, wenden sie sich von der aristotelischen Lehre ab. Sie vertheidigen die Allmacht Gottes im vollsten Maße und da Gottes heiliger Geist Gott ist, auch die Allmacht des heiligen Geistes. Wie sollte er nun nicht auch alles ergreifen, alles heiligen? Aus der Allmacht des heiligen Geistes folgt den kappadocischen Bischöfen auch das Ende aller Dinge. Die Macht der Sünde muß einmal enden, damit der Tag des Heiles aufgehe. Das vollkommene Abbild Gottes im Menschen soll einmal zu seiner Vollkommenheit kommen und der Glaube seine Erfüllung finden. Daß die Strafen für die Sünde niemals aufhören würden, kann daher nicht zugegeben werden. Gott ist gerecht; aber seine Gerechtigkeit ist mit seiner Güte eins, weil nur eine Tugend ist. Alles Böse soll seine Strafe finden; aber nach dem Maße seiner Thaten soll ein jeder durch Lohn oder Strafe zum Guten geführt werden; der Unterschied zwischen tugendhaftem und lasterhaftem Leben beruht nur darauf, daß einige schneller, andere langsamer des seligen Lebens theilhaftig werden. Selbst der Teufel soll an der Erlösung Theil nehmen. Für diese Allgemeinheit der erlösenden und heiligenden Energie Gottes wird weniger das natürliche Mitleiden, welches alle Geschöpfe verbindet und die Seligkeit der Erlösten trüben würde, wenn andere verdammt blieben, als die Allmacht des göttlichen Willens zum Beweise angeführt. Gott hat die vernünftigen Geschöpfe zu Gefäßen des Guten bestimmt; sein Wille kann nicht ohne Erfolg sein; er muß alles Böse überwinden. Das Böse besteht nur im Willen, nicht im Wesen der Dinge; es gehört nur dem Wege an, welcher uns zur Entwicklung des uns verliehenen Vermögens führen soll; es ist nur das Nichtseiende, welches im Werden mit dem Seienden verbunden ist; aber der Wille Gottes herscht über unsern Willen; sein heiliger Geist wird alles vollenden, was in seinem Willen liegt; dann wird der Wille Gottes alles in allem, dann wird das Böse und Nichtseiende verschwun-

den sein. Nur in solcher Weise erweist sich der heilige Geist als Gott.

Die Gesammtlehre der drei kappadocischen Bischöfe geht von dem Glauben an eine vollkommene Offenbarung Gottes aus. Dieser Glaube ist ihr Kern und das vermittelnde Glied, von welchem aus wir weiter zu schließen getrieben werden. So wie er in der Erscheinung sich findet, der Welt angehörig, in welcher wir leben, so haben wir auch in unserer Erkenntniß Gottes von der weltlichen Erscheinung unsern Ausgangspunkt zu nehmen. Aber auf seine ewige Bedeutung müssen wir vordringen, wenn er uns die Einsicht in das Ewige eröffnen soll. Daß er nicht blos eine zeitlich entstehende und vergehende Erscheinung ist, erweist sich an seinen Verheißungen, welche ihre Erfüllung in der Vollendung der Dinge finden sollen. Indem wir ihnen vertrauen und uns sagen müssen, daß es nicht in unserer Macht steht diese Vollendung herbeizuführen, daß nur ein allmächtiger Wille Gewähr für diesen Glauben leisten kann, müssen wir auch anerkennen, daß ein solcher in ihm sich uns offenbart. So stützen wir uns nur auf unsere Erfahrung in dieser Welt, wenn wir die Erweisungen einer göttlichen Macht in uns zu erleben behaupten. Daher dringen die drei kappadocischen Bischöfe gegen die Neuarianer darauf, daß wir Gott aus seinen Energien erkennen sollen, fordern aber auch nicht weniger, daß diese Energien die volle Wahrheit und das ewige Wesen Gottes uns offenbaren, indem sie nicht allein das Vermögen zur Vollkommenheit uns mittheilen, sondern auch dies Vermögen zu voller Entwicklung und Wirksamkeit zu führen verheißen. Hieraus ergeben sich die Unterscheidungen im göttlichen Wesen, welche seine Energien bezeichnen, Gott als heiliger Geist, der sich in unserm Glauben bethätigt und die Vollendung der Dinge verheißt, und Gott als Schöpfer aller Dinge, welcher das Vermögen zum Vollkommnen giebt und erhält, zwei nothwendig von uns anzuerkennende und zu unterscheidende Energien, welche aber auf ihren letzten Grund zurückweisen, auf Gott den Vater, welcher vollkommen

ist in sich. So wie wir beide Energien von einander und von ihrem ewigen Grunde unterscheiden müssen, so haben wir ihnen doch dieselbe Vollkommenheit, dasselbe Wesen beizulegen, welches dem höchsten Gott zukommt. Denn wenn der heilige Geist die volle Wahrheit des Göttlichen uns mittheilt, uns zu Göttern macht, wie die orthodoxen Kirchenväter zu sagen sich nicht scheuten, muß er auch die volle Gottheit haben; und wenn das schöpferische Wort das Vermögen zu allem Guten giebt, es immerdar erhält und in der Erlösung bewahrt, so muß er auch die volle Güte haben. Die Trinitätslehre drückt nur, von dieser Seite gefaßt, die unbedingte Verherlichung der Schöpfung und des Menschen aus, der Krone der Schöpfung, so wie die Ueberzeugung, daß diese Verherlichung auch im Laufe der Zeit bis zur Vollendung der Zeit immer vollkommner sich zeigen werde. Sie ist nur eine folgerichtige Durchführung der Schöpfungslehre; sie behauptet, daß keine Gott fremde Materie, nichts Gottloses, wie Tertullian sagte, in die Schöpfung sich einmische, daß auch nicht im Verfolg der Zeiten etwas Gottloses, was ewige Bedeutung in Anspruch nehmen könnte, der Schöpfung Gottes sich zufüge. Nichts stellt sich zwischen uns und Gott; seine schöpferische, seine heiligende Energie duldet keine Beschränkung; ungeschmälert offenbart sich in der Welt die Vollkommenheit Gottes, die Natur der Geschöpfe kann dieser Offenbarung keine Schranken setzen.

Man wird aber nicht übersehen dürfen, daß die Unterscheidungen, welche hier im Wesen Gottes gemacht werden, doch nur von den Verhältnissen hergenommen sind, welche wir in der Betrachtung der weltlichen Dinge nicht vernachlässigen dürfen. Anfang und Vollendung der Dinge lassen sie uns unterscheiden; in beiden offenbart sich uns Gott als Schöpfer und als Vollkommenmacher; diesen sich offenbarenden und uns offenbarten Gott haben wir von dem in seinem Wesen verborgenen Gott zu unterscheiden. Nur eine Offenbarungstrinität, wie man sich ausgedrückt hat, wird hierdurch behauptet. Dies ist auch von den drei kappadocischen Bischöfen nicht übersehn worden, vielmehr haben

ſie es zugeſtanden, ausdrücklich, indem Gregor von Nazianz lehrte, daß nur die Verſchiedenheit der Offenbarung die Verſchiedenheit der Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes herbeigeführt habe, oder dem Weſen nach, indem ſie im Allgemeinen den Sohn Gottes und den heiligen Geiſt als die Energien des Vaters in ſeiner Beziehung zur Welt bezeichneten. Nur das wollten ſie vermieden wiſſen, daß wir dieſe Wirkſamkeiten Gottes, in welchen er ſich offenbart, für bloße Abſtractionen unſeres Verſtandes hielten; wir ſollten ſie als wirkſame Kräfte uns denken, welche in unſerer Erfahrung ſich uns bewieſen. Dies hat man dadurch ausdrücken wollen, daß man die Unterſchiede im Weſen Gottes Hypoſtaſen oder Perſonen nannte. Auf dieſe Ausdrücke legte man ein übermäßiges Gewicht, doch blieb man ſich bewußt, daß ſie nicht in eigentlicher Weiſe die Gedanken ausdrücken könnten, welche man im Sinne trug. Die orthodoxen Kirchenväter haben oft genug bemerkt, daß die Lehre von den drei göttlichen Perſonen der Einheit des göttlichen Weſens oder der göttlichen Subſtanz nicht zu nahe treten ſollte. Sie bekannten ſich zu der Lehre, daß kein menſchlicher Begriff, keine Kategorie das Weſen Gottes ausdrücken könnte.

Wer den Verlauf der Streitigkeiten über die Trinität von Sabellius bis zu Eunomius herab überſieht, wird nicht geneigt ſein der Meinung beizuſtimmen, welche in ihnen nur müßiges Schulgezänk geſehn hat. Viel näher liegt ein anderer Vorwurf, welchen die Muhammedaner und Antitrinitarier gegen die Nicäniſche Lehrweiſe erhoben haben, daß ſie den Polytheismus begünſtige und einen Tritheismus einführe. Dieſem kommt die Lehre der drei kappadociſchen Biſchöfe nahe, welche das Verhältniß der einen Gottheit zu ihren drei Hypoſtaſen mit dem Verhältniſſe des Allgemeinen zum Beſondern vergleicht. Ihre dialektiſche Gewandtheit reichte doch nicht aus die Gefahren zu beſeitigen, welche in der Uebertragung menſchlicher Verhältnißbegriffe auf das Göttliche liegen. Wenn ſie durch dieſe Beſtimmung gegen den Tritheismus ſich verwahrt zu haben glaubten, ſo be-

ruhte dies darauf, daß sie der platonischen Lehre von der Realität des Allgemeinen vertrauten. Als später diese Lehre in Zweifel kam, drohte Tritheismus einzubrechen und man wird gestehen müssen, daß im nicänischen Symbol durch die vieldeutige Unterscheidung zwischen Wesen und Hypostasen oder Substanz und Personen polytheistischen Vorstellungsweisen nicht ausreichend vorgebaut ist. Aber der ganze Gang der Bewegung in den trinitarischen Streitigkeiten muß uns davon überzeugen, daß in ihnen der Polytheismus ausgeschieden werden sollte ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, welche auch im polytheistischen Glauben sich nicht hatte verleugnen können. Um die Wichtigkeit des trinitarischen Streits zu erkennen, muß man die Macht bedenken, welche noch immer der polytheistische Glaube über die alten Völker übte, darf man auch nicht übersehn, was als Wahrheit in ihm lag und also auch von ihm beibehalten werden sollte. Es ist wahr, der rohe Polytheismus, welcher nur die Vielheit der Götter verehrte ohne an die Einheit der göttlichen Macht zu denken, war durch die Lehren der alten Philosophen so gut wie gefallen; aber diese Lehren hatten doch den Glauben nicht erschüttert und nicht erschüttern wollen, daß eine uns nahe, uns gegenwärtige göttliche Macht in die Veränderungen der Welt eingehe und alle Dinge in ihrem Wechsel verwalte. Diese Macht rückten nun die Stoiker den Veränderungen der Welt nur zu nahe, indem sie ihr wechselnde Rollen ansannen, welche sie in Bildung und Auflösung der Welt spielen sollte. Einen solchen sich verändernden Gott ertrug die christliche Lehre nicht. Der Stoicismus wurde in der Lehre des Sabellius verworfen und die Unveränderlichkeit Gottes behauptet. Aber man glaubte nun eines oder mehrerer Stellvertreter der göttlichen Macht in der Bildung und Regirung der Welt zu bedürfen. Solche Stellvertreter nahmen die platonische Philosophie und andere Lehren griechischer Philosophen an. Schon hatte der Polytheismus so weit sein Ansehn verloren, daß mehrere Stellvertreter Gottes in der Welt nicht nöthig schienen, aber einen solchen Stellvertreter glaubten Arius und seine

Genoſſen nicht entbehren zu können. Auch hiermit konnte die chriſtliche Lehrweiſe ſich nicht befriedigen; der Arianismus wurde verworfen, weil er den weltlichen Dingen nicht die Vollendung verſprechen konnte, welche nur die Gegenwart des vollkommenen Gottes in ihnen gewährleiſten könnte; eine unmittelbare Verbindung des nach Gott verlangenden Geiſtes mit dem Gegenſtande ſeiner Sehnſucht mußte behauptet werden. Dieſes Bedürfniß unſeres Geiſtes hatte nun auch Plotinus anerkannt, obwohl er im Sinne des Polytheismus die ſtellvertretenden Götter, welche weniger ſind als Gott, den Geiſt nemlich und ſeine Ideenwelt, ſo wie die weltbildende Seele, zur Hervorbringung und Leitung der weltlichen Dinge nicht entbehren zu können meinte. Dieſe mittlern Gewalten ſchienen ihm doch nur dazu vorhanden zu ſein den weltlichen Dingen ihr Daſein zu geben und die gewordenen Geiſter in wiſſenſchaftlichen Vorübungen zu nähren; aber in dem Grunde dieſer Geiſter, in ihrem unveränderlichen Weſen, meinte die neuplatoniſche Schule des Plotinus, ſchlummere noch ein tieferes Verlangen mit dem Einen unmittelbar ſich eins zu wiſſen und die Befriedigung ihrer Sehnſucht könnten ſie erreichen, wenn ſie ſich zurückzögen von der weltlichen Vielheit und dem Werden, ſich hinausbeugten über die Welt und die unwandelbare Einheit Gottes in myſtiſcher Anſchauung erfaßten. In demſelben Sinn haben die Neuarianer gelehrt, daß der Sohn Gottes dem ewigen Vater nicht gleich und ſeinem Weſen unähnlich wäre, daß wir in ihm nichts weiter als die Thür zu ſehen hätten, durch welche wir eintreten ſollten. Der ſtellvertretende Gott genügte ihnen nicht, ſeine Werke und ſeine Wirkſamkeit in der Welt ſchienen ihnen nur einen Weg zu eröffnen, welcher nicht zum Ziele führe, von welchem man abbrechen müſſe um in ihm nur einen Haltpunkt für den höhern myſtiſchen Aufſchwung des Geiſtes zu gewinnen. Dieſer Lehrweiſe hat die Trinitätslehre in ihrem Abſchluß ſich entgegengeſetzt. Die Neuarianer führten nur zu der orientaliſchen Denkweiſe zurück, welche in der Welt ein Werk niederer Kräfte ſah und daher im Verlangen nach Vollendung die Zurückziehung

des Geistes von allem Weltlichen in seinen tiefsten Grund forderte. Die Trinitätslehre dagegen sah in dem schöpferischen Worte und dem heiligen Geiste Gottes Gott selbst, der nur Vollkommenes mache, einen Schöpfer, der unbeschränkt von der Materie unmittelbar das innerste Wesen der Dinge gründe, einen Geist, der in den Wegen der Welt alles vollende. So wie diese Lehre im Gegensatz gegen die polytheistischen Meinungen ihren Weg sich erstritten hat, so hat sie natürlich auch für die Zeiten, in welchen der Polytheismus in allen seinen verschiedenen Formen zu bestreiten war, vorzugsweise ihre Bedeutung. Doch wird man nicht verkennen, daß sie zu keiner Zeit ihre Bedeutung verloren hat, in welcher noch die Götzen der Welt zu bekämpfen sind. Der polytheistische Aberglaube wurzelt im Vertrauen auf geschaffene Dinge, im Vertrauen auf eine Natur, welche Gott nicht gleich ist; er wurzelt im Unglauben an die Macht des schöpferischen Wortes und des heiligen Geistes, welche uns beständig gegenwärtig, uns in unserm Innern tragen und treiben und alles vollenden sollen; wer diesen Energien Gottes nicht in dem Maße vertraut, daß er dadurch der Furcht vor der Schwachheit und dem Unvermögen der weltlichen Dinge entrückt wird weil er in ihnen Gottes Macht in aller Vollkommenheit gegenwärtig findet, der muß seine Furcht durch Hoffnung auf gebrechliche Mächte zu beschwichtigen suchen. In polemischer Form aber wurden die Ueberbleibsel des Polytheismus aus der christlichen Lehrweise entfernt und die Schwächen, welche der polemischen Entwicklung von Lehrsätzen anzuhaften pflegen, sind auch in den Behauptungen der trinitarischen Kirchenväter nicht zu verkennen.

4. Auf diese Schwächen werden wir besonders aufmerksam gemacht durch die philosophischen Lehren des Gregorius von Nyssa, welcher mehr als seine Genossen im Streit die Schätze der alten Philosophie und Wissenschaft in die christliche Bildung hereinzuziehen suchte. Die Stellung, welche er zu seiner Zeit einnahm, läßt sich mit der Stellung des Origenes zum vorangegangenen Jahrhunderte vergleichen, doch wird man dabei auch

bemerken müssen, wie sehr die Lage der Dinge seit der Mitte des 3. bis zu Ende des 4. Jahrhunderts sich geändert hatte. Beide entnahmen vieles aus der alten Philosophie, aber Origenes viel unvorsichtiger, als Gregor von Nyssa; dies sieht man besonders daraus, daß jener die stoische Lehre vom Weltbrand ohne wesentliche Aenderung annahm, dieser sie entschieden verwarf. Doch bleibt noch manches aus der alten Philosophie auch bei diesem zurück, was ihm in die christliche Lehre doch nicht recht zu passen scheint; daher nehmen seine Aeußerungen eine sehr skeptische Haltung an; sie spielen in das Mystische hinein, weil er in der physischen Weltordnung nur Räthsel, Bilder und Analogien des Göttlichen erblicken kann. Ein anderer Unterschied beruht darauf daß Origenes mehr die grammatischen und rhetorischen Lehren des Alterthums berücksichtigt hatte um sie zur Feststellung der Ueberlieferung zu benutzen, Gregor von Nyssa dagegen mehr der Naturwissenschaft sich zuwendet. Der Ueberlieferung legt dieser kein großes Gewicht bei. Die Trinitätslehre, für welche er doch durch sein ganzes Leben gekämpft hatte, scheint ihm ein viel zuverlässigeres Zeugniß in der innern Natur unserer Seele zu finden, als im Gesetz und der heiligen Schrift. Durch den Glauben sollen wir freilich aufsteigen, aber auch dabei an die weltliche Wissenschaft und an die heidnische Philosophie uns anschließen; von dieser aber ist ihm besonders die Physik von Wichtigkeit, mit Einschluß versteht sich der Seelenlehre, welche ein Theil der alten Physik war. Gregor von Nyssa hatte die Arzneikunst getrieben; er meint, man dürfe den Heiden nicht den Vorzug lassen, daß nur in ihren Schulen die genauern Lehren über den Bau des menschlichen Körpers vorgetragen würden. Mit der Anthropologie will er seine Theologie in die engste Verbindung setzen. Die Zeit war gekommen, wo die ganze gebildete Welt mehr und mehr einrückte in das Bekenntniß des Christenthums. So mußten nun auch alle Wissenschaften in ihr rechtes Verhältniß zum christlichen Glauben gestellt werden. Von dieser Zeit an werden die Fragen

der Physik und der Seelenlehre von der Theologie mehr und mehr erwogen.

Wir haben schon erwähnt, daß die drei kappadocischen Bischöfe in der Schule der Neuplatoniker sich gebildet hatten, als in ihr im Allgemeinen die plotinische Lehre, die Berufung auf die Anschauung des Absoluten, schon aufgegeben worden war. Zu dieser Zeit herschte in ihr ein eklektisches Bestreben, in welchem man das Interesse für die alte Literatur aufrecht zu erhalten suchte; noch war es aber in diesem nicht zu der festen Gestaltung einer Lehrweise gekommen, welche ihr später Proklus gab. Diesen Charakter der neuplatonischen Schule seiner Zeit verleugnet auch Gregor von Nyssa nicht und gegen die heidnischen Genossen seiner Schule sticht er doch nicht unvortheilhaft ab, indem er ohne den Interessen der Vernunft etwas zu vergeben und ohne auf abergläubische Mittel zu hoffen in der Unsicherheit seines eklektischen Verfahrens skeptischen Ueberlegungen ihren Raum gestattet. Diesen Vortheil verschafft ihm sein christlicher, praktischer Glaube, welcher das Maß des menschlichen Wissens von dem Maße der sittlichen Bildung abhängig macht und die Würde der menschlichen Vernunft wahrt in der Hoffnung auf die Zukunft ohne für die gegenwärtige Wissenschaft übertriebene Ansprüche zu erheben.

Gegen die Neuarianer besonders kehrt er seine Zweifel hervor. Gegen unser gegenwärtiges Wissen, gegen die Erkenntniß der Geschöpfe in der Zeit sind sie gerichtet; nur in der Vollendung aller Dinge dürfen wir Größeres hoffen. Aber durch das Zeitliche müssen unsere Gedanken hindurchgehn. Gott unmittelbar in seinem Wesen zu begreifen ist uns nicht, ist keinem Geschöpfe gestattet; denn das Unendliche zu ermessen vermag nichts, was im Endlichen weilt. Gott ist über allen Kategorien; durch keine Wahrscheinlichkeit, durch keine Analogie läßt sein Wesen sich bestimmen. Wir können wohl wissen, daß, aber nicht, was er ist. Auch seine Schöpfung begreifen wir nicht; wie das göttliche Wort von ihm ausging, ist uns ein Geheimniß. Dabei ist

es bemerkenswerth, daß Gregor von Nyssa es leichter findet die Schöpfung der übersinnlichen und geistigen Wesen sich zu denken, als die Schöpfung der sinnlichen und körperlichen Dinge; denn zwischen den geistigen Dingen und dem geistigen Gott findet doch eine Aehnlichkeit statt; wie aber Gott eine Natur machen konnte, welche ihm durchaus unähnlich ist, das ist völlig unbegreiflich. Die tiefsten Gründe der Dinge sind uns daher verborgen. Auch ihr Wesen können wir nicht erklären; wenn wir fragen, was sie sind, so führen uns unsere Antworten, unsere Begriffserklärungen, nur weiter und weiter in das Unendliche; daß Dinge sind, daran können wir nicht zweifeln; ihre Schönheit erblicken wir; aber was sie sind, wissen wir nicht zu sagen. Selbst das Wesen unserer Seele begreifen wir nicht. Wir sehen sie als ein unkörperliches Wesen an, wissen aber damit ihre Verbindung mit dem Körper nicht zu vereinen. Wir finden in ihr das Ebenbild Gottes; aber wie Gott uns unerkennbar ist, so muß auch sein Ebenbild uns unerkennbar sein. Die Einheit der Seele hält Gregor im strengsten Sinne des Wortes fest; nicht aus vielen Kräften ist unsere Seele zusammengeschmiedet, sondern nur eine Kraft ist sie, die Vernunft; aber zu dieser ihrer Einheit können wir nicht vordringen; wir wissen nur von der Vielheit ihrer Kräfte; nur ihre Energien erfahren wir in uns, nur von ihnen wissen wir.

Hier ist nun aber auch der Punkt der Entscheidung, von welchem aus Gregor über seine skeptischen Bedenklichkeiten sich erhebt. Die Thätigkeiten der Seele, ihre Energien, erfahren wir wirklich; an ihnen können wir nicht zweifeln. Von dieser sichern Grundlage aus hofft er nun weiter vordringen zu können in der Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe. Denn der Grundsatz steht ihm fest, daß die Energien eines jeden Seienden seinem Wesen entsprechen müssen. Eine Analogie zwischen Wesen und Energie läßt uns von den bekannten Energien aus das unbekannte Wesen erforschen. So verkündet sich in seinen Werken der Mensch; in seinem Willen, welcher das ihm Gefallende wählt, liegt sein

Geschick; aus dem, was die Seele vollbringt, lernen wir die Seele beurtheilen. Schlüsse der Analogie geben also die Methode ab, welcher Gregor von Nyssa vertraut. Sie führt auch über die Seele hinaus; auch Gottes Wesen können wir aus seinen Energien erkennen, d. h. aus seinen Werken in der Welt. An die Welt haben wir uns zu halten, wenn wir Gott erforschen wollen. Die Philosophie der heiligen Schrift soll uns dabei führen; aber auch die sinnliche Wahrnehmung soll unserm Geiste Nahrung geben; die Künste der Geometrie, der Arithmetik, der Astronomie, der Logik sollen wir benützen um uns über die Welt zu ihrem Urheber zu erheben; ohne diese Anknüpfungspunkte in der Welt würde gar kein Denken sein. Die Weisheit des Schöpfers müssen wir aus der weisen Einrichtung der Welt kennen lernen. In der Festigkeit der Erde mögen wir die Unveränderlichkeit Gottes, in der unermeßlichen Größe des Himmels seine Unendlichkeit erblicken. Die veränderliche Erde in ihrer Ruhe, der unveränderliche Himmel in seiner Bewegung, sie weisen uns darauf hin, daß Bleibendes und Veränderliches in allen weltlichen Dingen gemischt sind, daß sie daher nicht mit dem unveränderlichen Gott verwechselt werden dürfen, aber doch auf seine unveränderliche Weisheit hinweisen, von welcher alles zu einer vollkommenen Harmonie und Schönheit in dem Zusammenhang der Ursachen verbunden ist. Die Stralen der Sonne, aus weiter Ferne uns mit Wärme durchdringend, alles erleuchtend, sollen uns Gottes Macht verkünden, welche uns innerlich ergreift und erhellt. Nur dadurch kommt allem ein beharrliches und unvergängliches Sein zu, daß es im Seienden, im ewigen Gott gegründet ist; nichts aber ist, worin nicht Gott wäre; selbst im Teufel ist er. In allen Dingen haben wir daher Gottes schöpferische Thätigkeit zu erkennen; sie muß ihnen beständig gegenwärtig sein, damit sie sein können. In ihr haben wir auch das Mittel zu sehn, durch welches er sich uns mittheilt; mit seinem Wesen hängt sie zusammen, so daß wir sein Wesen aus ihr zu erkennen vermögen; denn nichts ist in Gott unthätig, ohne sich

mitzutheilen. In unserer Seele aber offenbart er sich durch alle seine Werke in der Welt. Das Licht sollte nicht ungeschaut, Gottes Herlichkeit sollte nicht unbezeugt bleiben und alles das übrige, was eine göttliche Natur durchblicken läßt, sollte nicht müßig liegen, ohne daß jemand wäre, welcher an diesen Gütern Theil nähme und sie genösse; darum hat Gott den Menschen geschaffen und ihm die erkennende Seele gegeben; seine Werke sind dazu bereitet uns aus ihnen sein Wesen erkennen zu lassen.

Wir sehen die anthropologische Richtung dieser Lehre. Unter allen Werken der Schöpfung hebt sie den Menschen hervor, weil sie von der menschlichen Seele ausgeht, in welcher Gott sich offenbart. Der Mittelpunkt unserer Forschung wird von ihr zum Mittelpunkt der Welt erhoben. Wir werden dies vom praktischen, theologischen Standpunkte erklärlich finden, aber vom wissenschaftlichen Standpunkte nicht billigen können. Wir sehen auch, daß seine Methode, die Methode einer analogen Erkenntniß, welche von der Energie auf das Wesen, von dem Leben auf die Substanz, von den Geschöpfen auf Gott schließt, mit der Trinitätslehre, dem Streitpunkte der Zeit, auf das engste zusammenhängt. Sicherheit würde für diese Methode freilich nur aus einer gleichmäßigen Berücksichtigung aller Gesetze unseres Denkens gewonnen werden können. Verfänglich aber wird sie hauptsächlich dadurch, daß ihr auch gestattet wird die Verhältnisse der weltlichen Dinge in Analogie mit den Verhältnissen im göttlichen Wesen zu betrachten. Gregor von Nyssa hat den Anfang damit gemacht das Geheimniß der Trinität unseren Vorstellungen dadurch näher zu rücken, daß er eine Analogie der drei göttlichen Personen mit den Dreitheilungen annahm, welche wir bei Betrachtung der weltlichen Dinge, besonders der menschlichen Seele als des Ebenbildes Gottes, gelten lassen dürfen. Diesem Wege ist man später in sehr reichlichem Maße gefolgt. Wir werden uns auf ihn hier und weiter fort wenig einlassen, weil er unfruchtbar ist und der Unvergleichlichkeit Gottes offenbar zu nahe tritt. Bei jeder Analogie ist der Punkt der Vergleichung festzuhalten; aber eben die-

ser wird uns aus dem Auge gerückt, wenn wir die Unterscheidungen im Wesen Gottes mit den Unterscheidungen in den Energien der weltlichen Dinge vergleichen sollen, weil die Energien Gottes, welche jene Vergleichungen herbeiführen, schöpferische Energien sind, Energien, welche das Wesen der Geschöpfe setzen und erhaltend und fortbildend innerlich durchdringen, wärend die Energien der Geschöpfe innerlich nur ein gegebenes Vermögen entwickeln, sonst aber nur eine äußere Wirksamkeit haben. Durch eine solche Vergleichung wird der Unterschied zwischen göttlicher und weltlicher Wirksamkeit nicht richtig bewahrt. Man wird sich auch fragen müssen, ob der Schluß von der Energie oder dem Leben auf das Wesen, welcher uns mit Recht empfolen wird, als ein Schluß der Analogie vom ähnlichen auf ähnliche Gegenstände zu betrachten ist. Das Fruchtbare in diesen Lehren bleibt in der That der alte Gedanke, welcher schon immer der christlichen Denkweise sich empfolen hatte, daß wir Gott aus seinen Erweisungen in der Welt, aus seinen Geschöpfen zu erkennen hätten, daß aber auch die Geschöpfe nur in ihrem innern Leben, in der Vollziehung des Guten, ihr wahres Wesen und den Willen Gottes uns offenbaren könnten. An diesen Gedanken schließen sich auch die Lehren Gregors von Nyssa an, welche eine philosophische Bedeutung in Anspruch nehmen können.

Seine Meinung, daß alles des Menschen oder eigentlich der menschlichen Seele wegen geschaffen sei, hat ihren Grund, wie wir sahen, in dem Gedanken, daß diese ganze Pracht der Welt umsonst sein würde, wenn niemand wäre, welcher sie schaute und genösse; ihr Schauspiel ist doch nur eine Mannigfaltigkeit der Erscheinungen; wenn aber die Seele nicht wäre, welcher sie erscheinen, so würden auch alle diese Erscheinungen nicht sein. Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir uns seine Aeußerungen erklären können, welche dahin lauten, daß alles Seelenlose und Leblose nichtig sei. Was keinen eigenen Trieb, keinen eigenen Willen, keinen eigenen Gedanken und keine eigene Tugend hat, entbehrt ihm jedes eigenen Werthes und der eigenen Hypo-

stase; man würde ihm nur Dasein für ein Anderes, aber kein eigenes Bestehen für sich zuschreiben können. Seele findet er nun im Menschen; für ihn entfaltet sich das Schauspiel der weltlichen Erscheinungen. Zwar auch den unvernünftigen Thieren gönnt er eine Seele; in ihr nehmen sie ein Bild der weltlichen Erscheinungen in sich auf; aber doch nicht ein Bild Gottes. Das ist der Vorzug, welcher der menschlichen Seele zu Theil geworden ist, daß sie nicht allein Mikrokosmus ist, sondern auch das Ebenbild Gottes in sich zur Erkenntniß bringen kann. Das Bild der Welt möchte Gregor in jeder Seele wiedererkennen. Er vergleicht die Seele des Menschen, sofern sie nur als sinnliche Seele betrachtet wird, mit einem Stückchen Glas, in welchem der Kreis der Sonne sich abspiegelt; in ihm sammeln sich die Stralen der Sonne; es weiß sie alle zu fassen und in sich abzubilden nach dem Maße seiner Fassungskraft; so ist es auch möglich, daß ein Bild der ganzen Mannigfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen in der einen sinnlichen Seele sich darstellt. Aber das Gleichniß, welches uns zeigen soll, daß wir auch Gottes Einheit zu fassen im Stande sind, wird von einer höhern Thätigkeit unserer Seele entnommen, von unserm wissenschaftlichen Erkennen. Die Gedanken der Wissenschaft sind nicht solcher Art, daß der eine den andern ausschlösse; in unserer Seele finden sie alle Raum; unser Geist weiß zugleich Himmel und Erde zu umfassen; da schließt auch der Gedanke der einen Energie Gottes nicht den Gedanken der andern aus und wir sind daher fähig die ganze Weisheit Gottes zu begreifen. In dem Ebenbilde Gottes, welches sich in uns darstellen soll, müssen alle Gedanken der Wissenschaft sich durchdringen.

Daß dies eine Forderung unserer Vernunft ist, welche auf ein Ideal geht und welcher nicht sogleich genügt werden kann, verhehlt sich Gregor von Nyssa nicht. Daher schließt seine Rechnung über unser Leben auch die fernsten Aussichten in sich ein. Die Freiheit unseres Willens wird aber auch dabei nicht vergessen, welche man schon immer für den Begriff des göttlichen Eben-

bildes gefordert hatte. Die vernünftige Seele muß wachsen, so wie der Leib wachsen muß. Wenigstens nach den gegenwärtig herschenden Gesetzen der Natur kann es nicht anders sein, als daß der Same früher ist, als die Pflanze. Das eigene Sein aber, welches der Seele ihre wahre Hypostase giebt, kann nur in der freien Entwicklung der Vernunft, von ihr gewonnen werden. Jeder kann nur durch sein eigenes Thun das ihm eigene Gute erreichen, durch sein eigenes Erkennen das Ebenbild Gottes in sich zum Bewußtsein bringen. Hierin stehen wir unter der Leitung des heiligen Geistes, dessen Gaben aber doch nur mit Freiheit von uns empfangen und uns angeeignet werden. Anders als die leibliche, höngt die geistige Geburt von dem Willen dessen ab, welcher sie erfährt. Gott kann Tugend und Erkenntniß nicht geben, sondern nur mittheilen, so daß wir seine Gaben in freier Thätigkeit in uns aufnehmen. Da das wahrhaft Gute nur durch unsern Willen in uns zu Stande kommt, können wir auch nicht in eigentlichem Sinne sagen, daß es uns zur Belohnung gegeben würde. Daher ist die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes in uns von einem langen Leben in freien, sittlichen Uebungen abhängig; nicht sogleich mit unserm Beginn sind wir vollkommen, sondern der heilige Geist muß uns erziehen und durch alle Mittel der weltlichen Entwicklung müssen wir hindurchgehn in diesem und in einem künftigen Leben um zu dem zu gelangen, was uns bestimmt ist. Nur in einem allmäligen Fortschreiten erkennen wir Gott. Der ganze Reichthum der Lehren von den letzten Dingen wird von Gregor aufgewandt um uns vorstellig zu machen, wie wir allmälig vereinigt werden sollen zu einem Feste, in welchem der Ruhm Gottes verherlicht wird. Dazu dient das Schauspiel der ganzen Welt; die äußern Erscheinungen müssen sich abwickeln, damit wir durch keine Besonderheit unserer Natur beschränkt alles Schöne uns zu eigen machen können; den einzelnen Dingen ist es nur verliehen worden um es uns mitzutheilen; im Flusse der Bewegung gelangt es zu uns; aber diesem Flusse sollen wir zuletzt enthoben werden um es in unwan-

delbarer Weise zu besitzen, als einverleibt unserm Wesen. Dieser Gang in der Vervollkommnung des Menschen hängt auch mit seiner Herrschaft über die Natur zusammen; durch Arbeit sollen wir sie erwerben; zur Arbeit werden wir aufgefordert durch unsern nackten Leib, welchem wir seine Werkzeuge verschaffen müssen.

Wir dürfen diese Auffassungsweise als den Grundton betrachten, welcher durch Gregor's Schilderungen des weltlichen Lebens hindurchgeht. Aber ohne Störung bleibt sie nicht. Eine solche trifft sie von Seiten der Ueberlieferungen über die selige Unschuld der Menschen im Paradise. Denn wenn auch der Gedanke sich nicht abweisen ließ, daß im Beginn des Lebens der Mensch noch nicht vollkommen gewesen wäre, weil er noch durch einen langen Kampf hindurchgehen mußte, so möchte Gregor doch die paradisische Unschuld für einen vollkommnern Zustand halten, als die gegenwärtige Noth, weil wir in dieser mit dem Bösen zu thun und die Strafe des Bösen zu erwarten haben, den Tod, zwei Dinge, welche dem Menschen im Paradise noch nicht zu schaffen machten. Freilich hätte Gregor durch seine typische Auslegung auch über diese Ueberlieferung, wie über so manche andere, wohl hinwegkommen können; aber seiner ethischen Auffassungsweise lag es auch sehr nahe die erste Unschuld des menschlichen Lebens in einen starken Contrast mit den Kämpfen unseres sündhaften Lebens zu stellen. Zwar finden wir auch bei ihm die unter den Kirchenvätern herschende Meinung ausgesprochen, das Böse sei nur Verneinung, Beraubung des Guten, welches wir haben sollten, aber vollständig ist damit doch sein Begriff vom Bösen nicht ausgedrückt. Er sieht in ihm auch einen Zwiespalt der Seele, in welchen sie gerathen ist, weil sie freiwillig von der Bahn der vorgeschriebenen Entwicklung sich ablenken ließ, weil sie nicht allein Gottes ziehender Kraft sich hingab, sondern auch dem Materiellen ihre Neigung zuwandte. Daher genügt ihm zwar die Rückkehr zur paradisischen Unschuld nicht, aber eingeschlossen soll sie doch sein in unsere Vollendung, indem wir den innern Zwiespalt des Bösen überwinden müs-

sen, ein positives Uebel, um den Frieden der Seligen zu gewinnen.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem Grunde des Bösen. Gregor von Nyssa verzweifelt daran über die Schwierigkeiten, welche in ihr liegen, Herr zu werden. Er ist zwar davon überzeugt, daß selbst die Freiheit des Menschen und der Geister der Allmacht des heiligen Geistes keinen Abbruch thun könne; der Plan Gottes in der Leitung der weltlichen Dinge durfte auch durch den bösen Willen nicht gestört werden; er mußte mit eingerechnet sein in die Ordnung der Welt; auch das Böse muß seine Zwecke haben; aber nur der, welcher in die Mysterien des Paradises eingeweiht wäre, würde diese Zwecke entdecken können. Die Vermuthungen, welche er über sie äußert, befriedigen ihn selbst nicht. Wir sehen ihn nur damit beschäftigt einige Gedanken sich zurecht zu legen, welche ihm mit der Lösung der schwierigen Frage in Zusammenhang zu stehn scheinen.

Daß er hierbei den rechten Weg einschlage, lassen uns seine Irrungen über den Gegensatz zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem bezweifeln. Wir sehen ihn den Gedanken verfolgen, daß die vernünftige Seele des Menschen nur allmälig durch das Werden hindurch zur Vollkommenheit gelangen könne; wenn er unbeirrt auf diesem Wege fortgegangen wäre, so würde er zu dem Ergebniß gekommen sein, daß auch das Begehren, die sinnliche Wahrnehmung und alle Gesetze ihres Werdens dem Menschen nicht fremd bleiben könnten, ja er würde die allgemeinen Gesetze des Werdens und hiermit auch der körperlichen Erscheinung für unumgängliche Bedingungen des weltlichen Daseins anerkannt haben. Ganz anders aber hören wir ihn die paradisische Unschuld der ersten Menschen schildern. In ihr, meint er, wäre die menschliche Seele ganz in der Einartigkeit ihrer reinen Vernunft ohne sinnliches Begehren gewesen; erst durch die Sünde wäre ihr das Vernunftlose angekommen. Diese Meinung stammt nicht aus den kirchlichen Ueberlieferungen; sie erinnert an die platonische Lehre von der Wiedererinnerung, wenn sie den Ge-

danken hinzufügt, daß unser Begehren und Verlangen nach dem Guten nur aus der Erinnerung an die früher besessenen Güter stamme. In noch deutlichern Zügen werden wir an platonische Lehre gemahnt, wenn Gregor die Meinung vorträgt, welche aus der platonischen Ideenlehre sich gebildet hatte, daß alles Sinnliche und Körperliche nur auf einer Vermischung und verworrenen Verbindung unsinnlicher und unkörperlicher Ideen beruhe. Alles, was der Materie zukommt, Größe, Figur, Farbe, Schwere, Zwischenraum, ist nur Idee, kein Körper, sondern erst in der Verbindung dieser Prädicate zu einer Gesammtheit ergiebt sich die Vorstellung des Körpers. Wenn man daher das Wesen, welches dem Körper zu Grunde liegt, fassen will, muß man ihn in seine Bestandtheile auflösen und alsdann bleibt nur Geistiges übrig. Diese spiritualistische Auffassungsweise soll das erklärlich machen, was Gregor, wie früher bemerkt, für ein Räthsel ansah, daß der geistige Gott eine materielle Welt geschaffen hätte. In Wahrheit hat er nur Geistiges geschaffen, welches aber unserer sinnlichen, verworrenen Vorstellungsweise als etwas Körperliches erscheint. Diese Ansicht macht es auch begreiflich, wie Gregor meinen konnte, daß im ursprünglichen paradisischen Zustande der Mensch ein rein vernünftiges Wesen war; denn in seinem Ursprunge, das behauptet sie, war alles rein geistig und vernünftig, eine Welt der Ideen. Die Lehre des Origenes wird hierdurch nahezu erneuert, daß erst die Ideenwelt geschaffen worden sei, die Materie aber als eine spätere Schöpfung betrachtet werden müsse. Aber man wird auch bemerken, daß hierdurch der Gegensatz zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen in der That beseitigt wird; denn das Sinnliche ist nicht in Wahrheit, sondern nur die Verworrenheit unserer Meinungen läßt es uns annehmen. Die Frage tritt nun ein, woher diese Verworrenheit uns betroffen habe. Der Gedankenkreis Gregor's läßt nur die Antwort zu, daß hiervon die Schuld auf die Sünde falle. Die leidenschaftliche Bewegung unseres Gemüths hat die sinnliche Wahrnehmung und die Verwirrung unserer Seele hervorgerufen,

welche uns nun bethört. In ihr schreiben wir den körperlichen Dingen eine Wahrheit und eine Macht zu, welche ihnen abgehen. Um so mehr haben wir das Böse zu verabscheuen; um so schwerer aber wird es auch zu begreifen sein.

In diesen und ähnlichen Gedanken sehen wir die Philosophie der Kirchenväter mit Fragen beschäftigt, welche ihr von ihrem Erbtheil, der wissenschaftlichen Bildung der alten Welt, vorgelegt wurden, welche sie aber von ihrem theologischen Standpunkte aus nicht zu lösen wußte. Er beschränkte sich auf das Leben des Menschen, auf die anthropologische Weltansicht und zog die allgemeinen Fragen der Wissenschaft nur insoweit herbei, als sie die Bestimmung des Menschen für das kirchliche Leben berühren. Nur von diesem Standpunkte aus kommt nun auch Gregor von Nyssa zwar nicht auf ausreichende, aber doch auf leidlichere Bestimmungen über Sinnliches und Uebersinnliches. Vom Begriff des Menschen ausgehend möchte er uns entwickeln, genauer in die Zusammensetzung der Welt eingehend, wie der Mensch Mikrokosmus sein könne. Dazu findet er nöthig, daß er einen Leib habe, welcher ihn in Zusammenhang mit der übrigen Welt setzt und ihn alles in ihr erkennen läßt. Dieser Leib soll sich freilich vergeistigen und zuletzt die Wandelbarkeit des Physischen ganz ablegen, damit wir die aus den niedern Samenzuständen hervorgegangene vollkommene Schönheit der Welt in allen Formen oder Ideen in uns darstellen können; aber in den Entwicklungen, durch welche wir hindurchgehen müssen, kann unser Leib doch allen den Eigenthümlichkeiten des Physischen sich nicht entziehen und die ganze Welt bringt er nur dadurch im Menschen zur Abbildung, daß er auch alle Elemente der körperlichen Zusammensetzung in sich enthält. Einen solchen Leib mußte der Mensch auch erhalten um als Mikrokosmus und Mitte der Welt sich darzustellen, weil dies nur dadurch geschehn konnte, daß er der sinnlichen Welt eben so sehr wie der übersinnlichen angehört, jenes durch seinen Leib, dieses durch seine vernünftige Seele. In dieser Auffassungsweise werden nun zwar die beiden Welten von einander geschie-

den, aber der Mensch giebt auch das Verbindungsglied zwischen ihnen ab. Beide Welten, auch die sinnliche oder körperliche Welt, behaupten dabei ihre Wahrheit und es liegt im Begriffe des Menschen, daß beide Welten sind, damit er sie als Mikrokosmus in sich verbinden könne.

So wie der Grund unseres sinnlichen Lebens, wird nun auch das Böse in diesen anthropologischen Gesichtspunkt gezogen. Im Menschen ist es vorhanden, wie es auch entstanden sein möge; jetzt müssen wir es als ein Erbtheil unserer Natur betrachten, welchem wir nicht entgehen können, als eine Krankheit, an welcher wir leiden, welche wir aber auch zu überwinden haben. Daher erhebt sich nun die Frage, wie wir es ansehn sollen, damit es uns von der einen Seite erscheine als ein uns angeborenes Uebel und eine Schuld, welche wir zu büßen haben, von der andern Seite aber auch als eine Last, welche uns nicht erdrücken darf. Es sind mancherlei Muthmaßungen, welche Gregor an diese Frage knüpft. Mit dem Origenes stimmt er dem Plato bei, daß nur eine bestimmte Zahl der Seelen das Maß dieser Welt erfüllen soll. Er meint nun, das Böse, welches die fleischliche Geschlechtsluſt hervorgerufen habe, wäre als ein Mittel gebraucht worden diese Zahl der Seelen auf den Schauplatz der Welt zu führen und sie ihren Körpern in der Zeugung einzuverleiben. Nachdem es aber diese Bestimmung vollständig erreicht habe, müsse auch sein Ende kommen; einmal würde sich die Zahl der Seelen, welche durch die Zeugung in die Welt eingeführt werden sollten, völlig erschöpft haben und dann sei der jüngste Tag gekommen. Diese Ansicht bezeichnet er selbst als eine unsichere Hypothese. Aber gewiß ist es ihm, daß einmal die Macht des Bösen sich brechen müsse, wie die Macht jeder Krankheit. Denn mit der Fülle des Guten ist doch die bunte Natur des Bösen nicht zu vergleichen. Das Gute ist fest und von ewigem Wesen; das Böse ist geworden und vergänglich, eine zusammengesetzte Natur, welche nur dem Guten dient und niemals ohne alles Gute sein kann; das Gute ist unerschöpflich und

unendlich; das Böse hat seine Grenzen und kann sein Aeußerstes erreichen. Als gleichberechtigte Gegner, als Gegensätze von gleichgewichtiger, gleich nothwendiger Bedeutung, wie die Alten gemeint hatten, dürfen wir sie nicht einander zur Seite setzen. Die höchste Spitze des Bösen hat einmal im Lauf der Welt eintreten müssen; von da an aber mußte das Uebel sich zum Bessern wenden. Dies ist der natürliche Verlauf aller Dinge; der tiefsten Macht der Sünde muß der Tag des Heils in gesetzmäßigem Wechsel folgen. Die Frage ist aufgeworfen worden, warum Gott das Böse so gar lange geduldet habe. Er ist wie ein verständiger Arzt, welcher die Krisis der Krankheit erwartet, ehe er ihr Hülfe bringt; er läßt sie sich erschöpfen um sie aus dem Grunde heben zu können. Die Menschheit mußte bis zum Aeußersten des Bösen fortschreiten um ganz zu erfahren, was es zu bedeuten hätte, und um es ganz überwinden zu lernen. Jetzt ist die Erlösung vom Bösen gekommen, die Krisis ist eingetreten, das Heilmittel ist uns dargeboten und von uns angenommen worden; aber noch immer zögert die völlige Heilung. Auch dies ist dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß. Denn mit dem Gebrauche des Heilmittels verschwinden nicht sogleich die Folgen der Krankheit. Noch immer sind die Nachwirkungen des Bösen, noch immer ist die Schwäche zu spüren, welche im Gefolge der Sünde geht. Aber das Böse gleicht jetzt einem Wurme, welcher, tödlich am Kopfe getroffen, im Schwanze noch Leben zeigt und zuckend sich krümmt. Der Wille Gottes wird nicht unvollzogen bleiben. Die Schmerzen, die Zuckungen des Bösen werden sich austoben, das Gute aber wird sich sammeln und in der Erkenntniß Gottes ein gemeinsames Fest des Lobes und des Preises feiern.

In diesen und ähnlichen Gedanken des Gregor von Nyssa sehen wir das Bestreben der griechischen Kirchenväter die Gedanken der alten Philosophie, auch ihre Lehren über die Physik zum Dienste der christlichen Denkweise heranzuziehn. Die widerstrebenden Elemente, welche sich hierbei zeigten, werden den Beweis nur verstärken, daß dieses Unternehmen geboten war. Nicht als

eine todte und hemmende Masse durfte die wissenschaftliche Bildung der alten Welt neben der christlichen Bildung liegen bleiben. Die Einsichten in die Natur der Welt und der Seele, in die Gesetze des Denkens, des Seins, des sittlichen Lebens, welche man im Alterthum gewonnen hatte, mußte man mit den Verheißungen und den sittlichen Forderungen des Christenthums zu verschmelzen suchen. Hierbei war vieles von alten Vorurtheilen zu beseitigen oder umzubilden und nichts weniger, als eine Sichtung der alten Philosophie von Grund aus, war hierzu erforderlich. Dies war nicht wohl mit einem Schlage abzuthun, auf eine lange Reihe von Untersuchungen weist diese Aufgabe hin; Schwankungen und Unterbrechungen in dieser Arbeit können uns dabei nicht unerwartet kommen. Von solchen Schwankungen zeugt auch die skeptisch tastende Lehrweise des Gregor von Nyssa. Die spätern Zeiten haben sie nur wenig fortzuführen gewußt. Der Forschungstrieb der alten Völker war schon seit langer Zeit im Ermatten; eine Umbildung der Wissenschaft von Grund aus überstieg seine Kräfte. Der christlichen Philosophie, welche dies Ziel im Auge hatte, flossen die Mittel nicht zu, welche zu seiner Ausführung die Erkenntniß des Weltlichen darbieten mußte. Darüber kam sie selbst in Verfall.

5. Mit den trinitarischen Streitigkeiten hatte die griechische Kirche ihren Höhepunkt erreicht, man kann sagen auch die christliche Kirche unter den alten Völkern überhaupt. Denn von jetzt an zeigten sich mehr und mehr die verschiedenen Richtungen, in welchen die griechische und die lateinische Kirche auseinandergehen sollten, so wie in derselben Zeit auch das orientalische und das occidentalische Reich sich trennten, und dieses Auseinanderfallen zusammengehöriger Glieder ist unter den alten Völkern nicht wieder überwunden worden. Die Verschiedenheit der Richtungen in beiden Kirchen in wissenschaftlicher Rücksicht offenbart sich nach dem Charakter dieses Zeitraums an den Streitigkeiten, unter welchen die Kirchenlehre fortwährend sich zu entwickeln hatte. An den trinitarischen Streitigkeiten hatten beide Kirchen gleichen An=

theil genommen, wenn auch die griechische Kirche in der Theorie das Uebergewicht behauptete. In den darauf folgenden Streitigkeiten gegen Monophysiten und Monotheleten von der einen, gegen die Pelagianer von der andern Seite war ihr Antheil nicht gleich gemessen; die erstern bewegten vorzugsweise die griechische, die andern die lateinische Kirche. In der Philosophie gingen sie in ähnlicher Weise auseinander. In derselben Zeit, in welcher Augustinus seine philosophischen, im christlichen Glauben wurzelnden Gedanken auf die ersten Grundsätze der Wissenschaft zurückwandte, sehen wir in der griechischen Kirche nur abgebleichte Bilder der alten Philosophie sich wiederholen und anstatt daß man hätte hoffen können, es würde die Einsicht, welche die Trinitätslehre gebracht hatte, fruchtbar gemacht werden für die Umbildung der Grundsätze, begegnen uns vielmehr Lehrweisen, welche die Gedanken des Plato oder des Aristoteles nackt übertragen, selbst in Formen wiedergegeben, welche nur von Nachahmung der alten Philosophie zeugen.

An diesem Verfall der christlichen Philosophie in der griechischen Kirche hatte ohne Zweifel einen sehr großen Antheil, daß die christliche Religion Statsreligion geworden war und daher auch eine große Menge von wissenschaftlich gebildeten Männern zu ihr sich bekannte, von welchen sehr viele nur die äußern Formen des Christenthums angenommen hatten. Dadurch kamen nun die Lehren der alten Philosophie ohne sonderliche Abänderung auch in die Lehrweise der Christen; was so von ihnen fortgeführt wurde, hat nur der Ueberlieferung wegen ein Interesse für unsere Geschichte. Männer, wie Aeneas von Gaza, Zacharias Scholasticus, welche platonische Lehrweisen in eine sehr äußerliche Verbindung mit der christlichen Dogmatik brachten und damit nach der Weise der neuern, zu ihrer Zeit herschenden Sophistik mehr rhetorische als philosophische Zwecke verfolgten, können uns nur als Beweise interessiren, daß durch den politischen Sieg des Christenthums über die heidnische Religion nur ein sehr zweideutiger Vortheil gewonnen war. Spätere Nachbildun-

gen ähnlicher Art gehen bis in das 15. Jahrhundert herunter. Sie zeigen, daß die alte Philosophie der Griechen nicht vergessen worden war, wenn sie auch in weiter und weiter abliegender Ueberlieferung an Leben und Frische verlieren mußte. Reste der heidnischen Denkweise erhielten sich in ihr; sie sollten auch noch einmal, wie wir sehen werden, anregend auf die Entwicklung der neuern Philosophie einwirken.

Wir stehen hier an dem Wendepunkte, welcher unsere Geschichte vom Orient fast völlig dem Occident zuführt. Es wird nicht unzweckmäßig sein hier kurz zusammenzufassen, wie in der griechischen Kirche die wissenschaftlichen Untersuchungen weiter sich fortspannen, und die Gründe zu überlegen, welche diesen Theil der christlichen Gemeinschaft zu einem solchen Verfall gebracht haben, daß er für den weitern Fortgang der wissenschaftlichen Bildung nur einen sehr geringen Beitrag hat liefern können, einen Beitrag, welcher sich fast immer nur auf die Fortführung alter Ueberlieferungen beschränkt hat.

Die äußern Verhältnisse waren freilich nicht günstig. Von Norden her wurde das östliche Kaiserreich von einströmenden rohen Völkerschaften bedrängt; sie bildeten keinen festen Verband und ließen sich daher im Einzelnen überwältigen; das griechische Reich wußte sie an sich heranzuziehn; die Macht seiner Bildung war noch immer groß genug um sie für seine politische und christliche Sitte zu gewinnen. Aber wenig hat es auch aus ihnen zu machen gewußt; es selbst wurde nicht durch diese neuen ihm zuwachsenden Bestandtheile in seinem Leben erfrischt. Gefährlicher war die Nachbarschaft der muhammedanischen Völker, welche von Osten her seit dem 7. Jahrhunderte erobernd vordrangen. Diese Völker hatten einen festern Kern; ihr religiöser Fanatismus machte sie zu kühnen, weit aussehenden Unternehmungen fähig. Die schönsten Provinzen Asiens und Africas wurden an sie verloren. Aber dennoch wußte sich der Zusammenhang des Reiches in seinem Mittelpunkte gegen sie zu behaupten; die Künste der Statsklugheit, die geregelte Organisation der Verwaltung,

des Heerwesens, die technische Ueberlegenheit der griechischen Bildung sicherten dem oströmischen Reiche noch ein langes Bestehn. Die äußern Bedrängnisse waren für dasselbe doch ohne Zweifel nicht so groß, wie für die westliche Hälfte Europas, welche mitten unter ihnen zu neuen Entwicklungen sich erhob. Das griechische Reich ist aber seinen innern Uebeln erlegen. Es schleppte sich unter der Last einer alten Cultur hin, welche die Formeln der Uebereinkunft nicht aus ihren Gründen zu beleben, sondern nur nach alten Mustern zu vervielfältigen wußte. Die Wissenschaft, welche noch immer in den Schulen gelehrt wurde, versank nicht unter äußerer Noth, nicht aus Mangel an äußerer Pflege, sondern weil sie unter einem innern Zwiespalt stand, welcher keine frischen Antriebe aufkommen ließ. Wir meinen den Zwiespalt, von welchem wir früher gesagt haben, daß er den Untergang der alten Völker herbeiführte. Die Griechischgebildeten richteten ihr Auge sehnsüchtig nach dem Glanz einer alten ruhmgekrönten Literatur, fanden in ihr ein Muster der Nachahmung; die Christen konnten nicht aufhören ihre Hoffnung auf die zukünftigen Dinge zu setzen. In dem östlichen wie im westlichen Reiche fand dies in ähnlicher Weise statt; doch ohne Zweifel war es in stärkerem Maße im erstern der Fall. Es war bald dahin gekommen, daß die Lehren der Theologie, wie sie vom Christenthum ausgingen, neben den Lehren der alten Philosophie getrieben wurden, als wenn beide nichts mit einander zu thun hätten oder doch nur in äußern Berührungen mit einander ständen, als wenn geistliche und weltliche Wissenschaft nur ihre Grenzen gegen einander bewahren sollten. Dies sind die Gefahren der Spaltung in den wissenschaftlichen Interessen. Auch wir haben bei uns diesen religiösen Indifferentismus in der Wissenschaft erfahren; wir haben ihn aber abzuschütteln gewußt; die Wissenschaft der Griechen ist an ihm zu Grunde gegangen.

Der Gang, welchen die Theologie in der orientalischen Kirche nach den trinitarischen Streitigkeiten nahm, ist zuerst von uns zu erwähnen, um zu sehen, wie er diesem Ergebnisse zuführte.

Diese Streitigkeiten hatten auf die Forschungen über den heiligen Geist geführt und wir haben schon bemerkt, daß hierin eine anthropologische Richtung lag; denn der heilige Geist ist wirksam im Menschen. Vom schöpferischen Worte Gottes, d. h. von Gottes allgemeiner Offenbarung in der Welt, war die Lehre vorgedrungen zu dem Werke seiner Heiligung, zu seiner besondern Offenbarung im Menschen. Daher ist es nicht als zufällig anzusehn, daß die Kirchenlehre von jetzt an vorzugsweise den anthropologischen Fragen sich zuwandte, in der griechischen Kirche, wie in der lateinischen. Sie that dies aber in der einen anders, als in der andern. In der lateinischen Kirche brachten die pelagianischen Streitigkeiten die Fragen nach Freiheit und Prädestination, d. h. nach dem Werke der Heiligung in Bezug auf die ganze Menschheit; in der orientalischen Kirche folgten den monophysitischen die monotheletischen Streitigkeiten, d. h. die Frage drehte sich um die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus, um das Werk der Heiligung in ihm oder die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in seiner Person. Wer die positive, geschichtliche Bedeutung der christlichen Religion im Auge hat, wird auch in dieser Beschränkung der Frage ihre wichtige Bedeutung nicht verkennen; aber eine Beschränkung lag in ihr. Auf die Wichtigkeit der hier angeregten Fragen in der letzten Form macht uns der Unterschied zwischen der christlichen und andern Religionslehren aufmerksam. Die andern Religionen kennen wohl Propheten und Boten Gottes, aber nicht den Sohn Gottes, welcher Gott gleich ist, lassen sie unter den Menschen erscheinen um ihnen die Wahrheit zu offenbaren. Je höher das Christenthum seine Hoffnungen gestellt hatte, um so höhere Gedanken mußte es auch hegen von seinem Lehrer und Erlöser, dem Verleiher aller Offenbarungen. Der Grundsatz stand fest, daß niemand geben kann, was er nicht hat. Sollte den Menschen Vollkommenes zu Theil werden, so mußte dem Verleiher aller Offenbarungen auch Vollkommenheit beiwohnen. Aber die Schwierigkeit der hier vorliegenden Fragen war auch nicht zu verkennen.

Sie mußte auf der orientalischen Kirchenlehre um so mehr lasten, je weniger sie auf die allgemeinere Frage, wie sie in den pelagianischen Streitigkeiten bewegt wurde, nach dem Werke der Heiligung im Menschen überhaupt, eingegangen war. Von wissenschaftlicher Seite macht es Bedenken, ob nicht die Frage zuerst gestellt werden muß, wie überhaupt der Mensch heilig sein könne, ehe man an die Frage gehen kann, wie in dem Menschen Jesus Gott wohnen konnte, und die lateinische Kirche verfuhr daher methodischer, daß sie zuerst über die anthropologische Frage im Allgemeinen eine Entscheidung suchte. Schon diese Betrachtung muß darauf vorbereiten, daß wir in den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten der orientalischen Kirche keine tiefer eingreifenden wissenschaftlichen Beweggründe finden werden. Aber auch sonst lag diese anthropologische Richtung, welche von nun an die Kirchenlehre nahm, dem praktischen Leben und der praktischen Wissenschaft näher, als den philosophischen Untersuchungen; sie konnte daher wohl von dem Theile der christlichen Kirche mit Erfolg gepflegt werden, welche der praktischen Richtung vorzugsweise sich zuwandte, d. h. von der lateinischen Kirche; schwerlich aber war dies von der griechischen Kirche zu erwarten, in welcher immer die theoretische Richtung vorherschend gewesen war. Freilich geht alle unsere Wissenschaft auch auf Erkenntniß des Menschen und selbst vom menschlichen Standpunkt aus; aber die Philosophie schlägt den Weg der allgemeinen Grundsätze ein und hebt die allgemeinen Beweggründe des wissenschaftlichen Denkens hervor, wenig darum bekümmert, daß dies auch menschliche Grundsätze und menschliche Beweggründe sind; sie hat die allgemeine Vernunft zu ihrem Leitstern zu nehmen; daß sie in menschlicher Form und unter den besondern Bedingungen des menschlichen Lebens für uns zur Anwendung kommen, weiß sie nur aus ihrem Verkehr mit der Erfahrung. Auch die christliche Philosophie kann hiervon keine Ausnahme für sich in Anspruch nehmen; denn von dem Gedanken Gottes aus will sie den Menschen ergreifen, ihn zu Gott emporziehn, nicht aber umgekehrt Gott zu dem Men-

schen herabziehn. Mit dem Vorherschendwerden der anthropologischen Richtung gingen nun der griechischen Kirche ihre vorherschend speculativen Neigungen aus; in dieser Richtung mußte man sich mehr dem Empirischen und dem Traditionellen zuwenden. Daher ist in den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten von philosophischen Grundsätzen im Wesen der Sache wenig die Rede; es kommt in ihnen nur darauf an den schon früher festgestellten und vorher erwähnten Grundsatz festzuhalten, daß nur Gott die wahre, vollkommene Offenbarung gewähren könne; in welcher Weise aber dies geschehe oder geschehen sei, darüber findet sich keine eingehende Untersuchung, welche über das hinausginge, was schon früher erörtert worden war. Auch die Auslegung der Schrift und der Ueberlieferung war nicht die starke Seite dieser Zeit und wir werden daher in dieser Fortentwicklung der Kirchenlehre nur wenig finden, was einer frischen wissenschaftlichen Untersuchung in der griechischen Kirche Nahrung hätte bringen können.

In Folge hiervon trat nun zwar nicht eine völlige Auseinandersetzung der Theologie und der Philosophie ein; aber mehr und mehr gestaltete sich doch das Verhältniß beider Wissenschaften so, daß von der einen Seite die Fragen der Theologie, auf welche das polemische Interesse der Zeit sich geworfen hatte, der Philosophie sich entzogen, von der andern Seite auch eine Philosophie getrieben wurde, welche mit den Streitigkeiten der Theologie nichts zu thun hatte, sondern an den Lehren und der Nachahmung der alten Philosophie sich nährte. Dieser Philosophie konnte man sich nicht entschlagen, weil sie ein Erbtheil der wissenschaftlichen Ueberlieferung, ein Ruhm des griechischen Namens war. Was der Philosophie nicht zu entziehen war, beruhte hauptsächlich auf zweierlei, daß sie eine methodische Uebung des Geistes und daß sie eine Kenntniß der weltlichen Dinge gewähre. Jener Uebung, welche formale Bildung verschaffe, konnte man auch für die theologischen Streitigkeiten nicht ganz sich entschlagen; sie mußte auch von der Theologie um so mehr begehrt wer-

den, je mehr man jetzt, nachdem die theologischen Lehren schon einen ziemlichen Umfang gewonnen hatten, daran zu denken hatte ihn in einem systematischen Zusammenhang zum Ueberblick zu bringen. Die Kenntniß des Weltlichen aber brachte einen Inhalt herbei, der seine Berührungen auch mit den kirchlichen Lehren hatte, besonders in den Untersuchungen über den Menschen, seinen Körper und seine geistigen Kräfte. So blieben noch immer Fäden der Verbindung zwischen weltlicher und geistlicher Wissenschaft, aber locker waren sie zusammengeschürzt; für solche, welche eine tiefere, alles vereinigende Wahrheit suchten, konnte dies nicht genügen. Diese zogen sich daher zurück in eine mystische Ansicht der Dinge, welche unzufrieden mit der gegenwärtigen Wissenschaft in der alten Philosophie Anklänge von Ahnungen des Künftigen aufsuchte, aber für die Aufgaben, wie sie gegenwärtig vorlagen, wenig zu leisten wußte.

Diese nicht sehr erfreulichen Erscheinungen sind doch durch die Ueberlieferung für die spätern Forschungen der Philosophie von Folgen gewesen und dürfen daher nicht ganz von uns übergangen werden. Es setzte sich in ihnen die Ueberlieferung fest, in welcher die aristotelische und die platonische Lehrweise, beide in einem gewissen Gegensatz gegen einander, auf die christliche Philosophie übertragen wurden. Ohne Zweifel durften diese beiden Systeme unter allen andern Erzeugnissen der griechischen Philosophie den größten Anspruch auf Beachtung der folgenden Zeiten machen. Auch der Eklekticismus der spätern neuplatonischen Schule hatte sie als die Hauptergebnisse der alten Philosophie mit einander zu verschmelzen gesucht. Je mehr nun jetzt die Philosophie als eine von der Theologie abgesonderte Sache betrieben wurde, um so mehr konnten auch diese Ergebnisse der heidnischen Philosophie von ihr aufgenommen werden. Auch schon die Trinitätslehre war zum Theil auf Grundsätze der alten Philosophie zurückgegangen und hatte sich fast eben so viel vom Aristoteles, wie vom Plato angeeignet. Daß beide Philosophen mit der christlichen Denkweise nicht völlig übereinstimmten, wurde

dabei im Allgemeinen anerkannt, ohne daß doch eine genauere Ausscheidung des Brauchbaren und des Verwerflichen versucht worden wäre. Das lockere eklektische Verfahren, welchem man sich hingab, begnügte sich mit einer Abschätzung in Bausch und Bogen. Wärend aber im Allgemeinen die Verträglichkeit platonischer und aristotelischer Philosophie mit der christlichen Denkweise vorausgesetzt wurde, die Neuplatoniker auch die Uebereinstimmung beider unter einander behaupteten, machte sich doch in dem Gebrauche derselben für die Kirchenlehre ein bedeutender Unterschied geltend. Sehr kenntlich war das Uebergewicht, welches die aristotelische Philosophie in der Physik und in der Logik hatte. Daher wurde in diesen beiden Theilen Aristoteles zum Hauptführer genommen. Was die Physik betrifft, so erkennen wir diesen vorherschenden Einfluß des Aristoteles in ihr sehr deutlich an der Schrift des Nemesius über die Natur des Menschen, welche wahrscheinlich der Mitte des 5. Jahrhunderts angehört und für den Unterricht der spätern Zeiten ein hervorragendes Ansehn gewonnen hat. Doch lag diese Seite der Forschung der Theologie weniger nahe; sie konnte nur eine geringere Beachtung finden. Von größerer Bedeutung war das Uebergewicht des Aristoteles in der logischen Beweistheorie. Man war ihrer bedürftig für die Ausbildung des logischen Zusammenhangs in der systematischen Darstellung der Theologie, so wie man anfing die Ergebnisse der bisherigen Polemik zusammenzustellen. In diesem Sinn hat Johannes Damascenus, der im 8. Jahrhundert eine Art von System der Glaubenslehren für die griechische Kirche entwarf, die aristotelische Logik empfolen und einen Abriß derselben an die Spitze seiner Quelle der Erkenntniß gestellt. Wie einflußreich aber auch diese formale Behandlung der Glaubenslehren war, den Bedürfnissen frommer Gemüther konnte sie doch nicht genügen. Sie suchten eine mehr unmittelbar eingreifende, tiefere und lebendigere Frömmigkeit, welche die innern Erfahrungen eines sehnsüchtigen, dem Göttlichen in Liebe sich zuwendenden Gemüths auszusprechen wüßte, und von dieser Liebe zum Göttlichen gab

denn doch die platonische Philosophie eine viel reichere Kunde, als die Beweistheorie und die Physik des Aristoteles. So wurde im Allgemeinen die Meinung herschend, daß wer die Physik erforschen und die theologischen Lehren beweisen wollte, das philosophische Rüstzeug beim Aristoteles zu suchen habe, wer aber die Geheimnisse des göttlichen Lebens zu ergründen dächte, dem Platon und der Philosophie der Platoniker sich zuwenden müsse. Schon in der spätern Philosophie der griechischen Kirche führte sie eine ähnliche Zersetzung der Bestrebungen herbei, wie sie in der lateinischen Kirche des Mittelalters uns begegnen wird; auf der einen Seite ergab sich ein formalistisches Bestreben das System der Kirchenlehre in Beweisen zusammenzuschließen, auf der andern Seite ein frommer Mysticismus. Daß diese Erscheinungen in beiden Kirchen unabhängig von einander vorkommen, beweist uns, daß sie aus der Lage der Dinge in natürlicher Folge hervorgingen. Nachdem die polemischen Bewegungen ihr Ende erreicht hatten, mußte man darauf ausgehn ihre Ergebnisse übersichtlich sich zusammenzustellen und ihren wissenschaftlichen Zusammenhang durch den Beweis zu erhärten. Wo dies aber weniger aus einem philosophischen Triebe, als aus dem Bedürfniß der wissenschaftlichen Ueberlieferung hervorging, wo man daher auch eine erborgte Beweistheorie sich gefallen lassen konnte, mußte es zu einer Form führen, welche nur äußerliche Ordnung und dem Gehalt der christlichen Denkweise keine Befriedigung brachte; gleichsam zur Ergänzung mußte sich alsdann eine formlose Mystik dem äußerlich angebildeten Formalismus des Systems zur Seite stellen und ein Bekenntniß des Zweifels ablegen, ob die wissenschaftliche Form dem Glauben genügen könne.

Wie gesagt, diesen Zwiespalt der Bestrebungen finden wir schon in der griechischen Kirche deutlich hervorgetreten, doch nur in sehr wenig entwickelten Lehrweisen, welche den Verfall des wissenschaftlichen Lebens bezeugen. Die systematische Bearbeitung der Kirchenlehre, welche Johannes Damascenus unternahm, ist ein roher Versuch; wir finden in ihm nichts, was unsere Auf-

merksamkeit fesseln könnte, weil es das Bestreben zeigte, die christliche Denkweise von innen heraus zu gestalten. Auch in der Ueberlieferung der spätern Zeiten hat dieses System für die philosophische Forschung nichts abgeworfen. Dagegen macht sich der Mysticismus dieser Zeiten bemerkbarer durch seine Nachwirkungen und ist durch diese von historischer Wichtigkeit. Er zeigt sich in doppelter Gestaltung. Die eine von seinen Formen verräth uns das geringe Maß der wissenschaftlichen Einsicht, welches wir dieser Zeit beilegen müssen; die andere giebt zu erkennen, daß eben dieses geringe Maß zu mystischen Deutungen der Geschichte und der Natur seine Zuflucht zu nehmen aufforderte, um unter ihm den Gehalt des Glaubens nicht verkümmern zu lassen. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß diese beiden Gestalten der griechischen Mystik die eine neben den monophysitischen, die andere neben den monotheletischen Streitigkeiten, also beide neben den bedeutendsten Bewegungen der damaligen Religionslehre einhergingen.

Die Maske eines frommen Betrügers deckt den Namen des Mannes, aus dessen Schriften fast alle spätern Mystiker des Mittelalters geschöpft haben. Unter den monophysitischen Streitigkeiten beriefen sich die Monophysiten zuerst im Jahre 532 auf Schriften, welche einem Schüler der Apostel, dem Dionysius Areopagita, zugeschrieben wurden. Sie fanden nicht sogleich Anerkennung, sind aber später auch in der orthodoxen Kirche zu allgemeinem Ansehn gekommen, obgleich sie die Spuren des Betrugs sehr deutlich an sich tragen. Eine geheime Lehre wollen sie mittheilen, welche neben der öffentlichen Lehre des Christenthums nur den Eingeweihten vorbehalten worden wäre. Ihr Zweck ist hierarchisch; das ganze Gebäude der Hierarchie, wie es die damalige Zeit sah und noch strenger durchzuführen dachte, wird als die ursprüngliche Einrichtung der christlichen Gemeinschaft geschildert. Diese Bestrebungen, mit den Bestrebungen der Zeit stimmend, haben den Schriften des Pseudodionysius ihr Ansehn geschaffen. Ihre Entstehung ist uns verborgen worden; die Zeit

derselben aber können wir aus dem Inhalt ihrer Lehre errathen. Dieser trägt die größte Aehnlichkeit mit der Form der neuplatonischen Lehre, welche Proklus in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Wahrscheinlich sind diese Schriften nicht viel früher entstanden, als sie verbreitet wurden.

Seltsam ist es nun gewiß, daß die Form der neuplatonischen Schule, welche in offenem Kampf mit der christlichen Lehre ihr Leben fristete, als die Vertreterin der tiefsten Geheimnisse des Christenthums sich geltend machen konnte. Diese Seltsamkeit erklärt sich nur aus zwei weit in den Zeiten verbreiteten Mängeln, in welchen die Mystik des falschen Areopagiten im Ansehn stand, entweder aus dem Mangel an Verständniß des christlichen Glaubens oder aus dem Mangel an Auslegungskunst, welcher es möglich machte, daß man seiner Lehre einen ihr fremden Sinn unterschob. Aber nur den Zeiten konnte sie sich empfehlen, welche die vollen Segnungen des christlichen Glaubens dem Volke für unzugänglich hielten, um sie einem bevorzugten Priesterstande nach Maß seiner hierarchischen Ordnungen vorzubehalten. Denn die geheimen Ueberlieferungen sollen der Menge nur angedeutet werden; das tiefere Verständniß bleibt ihr verborgen. Zu dieser Menge gehören auch die, welche Gott erkennen wollen, da er doch Finsterniß zur Hülle um sich gebreitet hat. Von dem Sinn des Christenthums werden wir wenig in Schriften finden können, welche die Offenbarungen Gottes nur als Verhüllungen seines Wesens zu deuten wissen.

Das Geheimniß des göttlichen Wesens unsern Gedanken in die weiteste Ferne zu entrücken, darauf arbeitet die Lehre des Pseudodionysius in den grellsten Formeln hin. Gott ist nicht allein unaussprechlich und unerkennbar, sondern überunaussprechlich und überunerkennbar; er ist nicht nur vollkommen und Gott, sondern übervollkommen und Uebergott. Er ist nicht die Wahrheit und nicht der Irrthum, nicht der Seiende und nicht der Nichtseiende; über jedes Setzen und Verneinen hinaus würden wir ihn nur als das bezeichnen können, was über allem Gegen=

satz ist, wenn er überhaupt bezeichnet werden könnte. Jeder menschliche Gedanke ist nur ein irrendes Umherschweifen, wenn wir ihn mit dem bleibenden Gedanken Gottes vergleichen. Es lassen sich bejahende und verneinende Aussagen über Gott unterscheiden; aber die verneinenden sind besser; die bejahenden führen immer etwas Unpassendes mit sich. Nur in Symbolen und Bildern kann man von Gott reden; aber besser werden unähnliche als ähnliche Bilder gebraucht, denn diese täuschen leichter, indem sie für Ausdrücke des Wahren gehalten werden können. Gott aus seinen Werken erkennen zu wollen würde vergeblich sein, da er in diesen Werken nicht sowohl sich offenbart, als sie wie eine Hülle um sich geschlagen hat. Es gilt dies eben so sehr von den Werken der heiligen Geschichte und der heiligen Schrift, wie von den Werken der Natur. Auch die Werke des praktischen Lebens können uns ihm nicht näher bringen; die praktische und die theoretische Vernunft sind in gleicher Weise unfähig Gott uns fassen zu lassen. Seiendes und Nichtseiendes, Gutes und Böses sind in gleicher Weise in ihm verborgen. Von allem Weltlichen müssen wir absehn, wenn wir ihn denken wollen.

Diesem bodenlosen Skepticismus liegt eine Emanationslehre nach neuplatonischem Muster zu Grunde; sie bildet den Kern der geheimen Ueberlieferung, welche mitgetheilt werden soll. Der Pseudodionysius erklärt, die Liebe Gottes sei ekstatisch; seine Güte habe nicht geduldet, daß sie ohne Erzeugniß bliebe; er habe das Seiende von sich ausfließen lassen und sei praktisch geworden, herausgehend aus sich und auch nicht herausgehend; denn die Einheit der Gegensätze bleibt er doch immer. Die Wirkung aber konnte der Ursache nicht vollkommen gleich sein; das Vollkommene konnte Gott nicht hervorbringen; das Unmögliche vermag er nicht; nicht sich selbst konnte er geben, sondern nur ein Abbild von sich; das Abbild konnte dem Wahren nicht vollkommen gleichen. Seinem Abbilde hat er aber doch eine Kraft verliehen sich zu ergießen in andere Ausflüsse, welche wieder unvollkommener sein mußten als ihre Ursache, aus welcher sie flossen.

So bildet sich eine Reihe von Stufen des Daseins und viele Grade der Dinge sind geworden. Dies entspricht der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes. Denn Gott ist gerecht, indem er einer jeden Ordnung der Dinge ihr Maß und ihre Würde ertheilt und hierdurch einer jeden Classe der Wesen ihr besonderes Dasein bewahrt. Die Stufen der Emanationen werden nun nach der Ueberlieferung in Dreiheiten geordnet, welche der neuplatonischen Lehre in der besondern Weise des Proklus entnommen sind, indem nur christliche Bezeichnungsweisen an die Stelle der heidnischen treten. Von Gott sind die Erzengel ausgeflossen, von den Erzengeln die Engel; diese Dreiheit bildet die himmlische Hierarchie, welche in sich wieder in bestimmten Abstufungen geordnet ist. Von den Engeln hängt alsdann die sinnliche Welt ab, die Welt der eingekörperten Seelen, welche nicht minder nach bestimmten Graden in Dreiheiten gegliedert ist. Sie bildet die kirchliche Hierarchie, in welcher Hierarchen, Priester und Liturgen die höhern Classen bezeichnen, die Laien aber nur durch diese höhern Ordnungen ihren Zusammenhang mit dem Göttlichen gewinnen. Denn dies ist das allgemeine Gesetz, von welchem die Ordnung der Welt und ihre Verbindung mit dem Göttlichen gehalten wird, daß jeder Grad der Emanationen seiner Natur getreu bleiben muß, über sein Maß nicht hinaussteigen kann und mit dem Höhern nur durch die nächst höhere Ordnung zusammenhängt, von welcher er sein Dasein und seine Natur hat. Seinen Begriff, sein Wesen, seine Natur muß jedes Ding bewahren; die Engel können nicht Götter, die Menschen nicht Engel werden. Nach seinem Maße ist auch jedes Ding im Zusammenhang mit Gott gesetzt und kann Gott nur fassen, so weit es dieser Zusammenhang gestattet. Die niedern Classen der Dinge aber, zu welchen wir gehören, stehen in keiner unmittelbaren Verbindung mit Gott, sondern nur durch die Kette der höhern Ordnungen haben sie mit ihm eine Gemeinschaft und selbst die höchste Classe der Erzengel ist doch nicht fähig das göttliche Wesen vollkommen in sich darzustellen.

Aus dieser Emanationslehre fließen nun die Folgerungen für das religiöse Leben. In allen Emanationen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt hat Gott seine ewige Wahrheit doch nicht offenbaren können; sondern nur wie eine Hülle sie um sich gelegt; nur unvollkommene Bilder seiner unerkennbaren Wahrheit sind von ihm ausgegangen; er selbst ist in seinem Innern verborgen geblieben. Die von ihm ausgegangenen Wesen haben zwar einen Antheil an Gott, aber sie müssen sich begnügen ihn in dem Maße zu haben, in welchem er ihnen mitgetheilt ist. Gott zu leiden in einer rein passiven Empfängniß der ein für allemal uns mitgetheilten Gabe unseres Wesens, das ist das Einzige, was uns vergönnt ist; eine freie Entwicklung in Gottes Geiste, ein Lernen und Erkennen Gottes in einer solchen Entwicklung wird uns nicht zugestanden. Die Freiheit der Vernunft wird daher vom Pseudodionysius zwar erwähnt, aber nur ganz im Allgemeinen anerkannt ohne ihr irgend eine Folge zu geben. Selbst die geheime Lehre, welche er mittheilen will, soll nicht lehren, sondern nur thun und durch ihre Weisungen wirken, uns in unserer mystischen Verbindung mit Gott befestigen. Eine Theologie der Thatsachen, welche alle unnütze Lehre ausschließt, wird uns empfolen. Nur der Weg der Einigung bleibt uns übrig; auch Weg der ekstatischen Liebe heißt er; der Liebende soll in ihr nicht bei sich bleiben, sondern ganz dem Geliebten sich hingeben. Daß hierbei an praktische Liebe nicht zu denken ist, ergiebt der Zusammenhang des Systems, welcher nur eine sympathetische Verbindung der niedern mit den höhern Graden verstattet. Denn durch ihr Sein hängen alle Glieder der Kette zusammen, welche ihren Ausgang von Gott hat, nicht durch Denken oder Handeln. Sie werden emporgeführt zu ihrer Verbindung mit Gott durch die mittlern Glieder, welche ihnen ihre Stellung zum höchsten und ihren Zusammenhang mit ihm sichern müssen. Der Grundsatz der Theologie ist, daß nur durch das Erste das Zweite mit Gott zusammenhängt. Von den Engeln haben wir unsere Theologie, die Theologie der kirchlichen Hie-

rarchie, und in dieser hängen wieder alle niedere Glieder nur durch die höhern Grade mit der himmlischen Hierarchie zusammen. Die Laien müssen durch die Liturgen gereinigt, die Liturgen durch die Priester erleuchtet, die Priester durch die Hierarchen geweiht werden. Jedes niedere Glied in dieser Kette empfängt seine Gabe von dem nächst höhern Gliede; für sich vermag es nichts; von sich besitzt es nichts. Dies ist die hierarchische Richtung dieser Lehre, welche sie ihrer und den folgenden Zeiten empfolen hat. Sie gestattet nur eine mittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott und verdammt jedes Bestreben unmittelbar und mit Ueberspringung der kirchlichen Ordnungen zu Gott seinen Geist erheben zu wollen. Daß Gottes heiliger Geist in uns unmittelbar wirksam sei, kann sie nicht zugeben.

Unter der Maske der Frömmigkeit verbirgt sich hier das bare Heidenthum, welches weltliche Vermittler für unsere Gemeinschaft mit Gott sucht und eine wahre Offenbarung des göttlichen Wesens nicht zu hoffen wagt. Das ist am nacktesten in der Lehre ausgesprochen, daß Gott in seinen Werken sich nicht offenbart, sondern verhüllt habe. Aber an die äußern Ordnungen der Kirche, welche das Christenthum eingeführt hatte, schloß sich diese heidnische Emanationslehre in Gehorsam an, und weil man schon daran sich gewöhnt hatte dem äußerlich leidenden Gehorsam einen größern Werth beizulegen als der innerlich freien Entwicklung des Geistes, konnte man in dem Mysticismus des Pseudodionysius eine Nahrung frommer Gesinnung zu finden glauben. In der griechischen und in der lateinischen Kirche haben seine geheimen Offenbarungen Glauben gefunden, als wenn die Emanationslehre in keinem Widerspruch mit der Schöpfungslehre stände.

Ein Beispiel der Art, wie man in der griechischen Kirche an den Mysticismus des Pseudodionysius sich anschloß, indem man ihn umdeutete, finden wir in den Lehren des Maximus des Bekenners. Er war ein frommer Mönch des 7. Jahrhunderts, auch in den weltlichen Wissenschaften erfahren; seine Standhaftigkeit im Kampf gegen die Monotheleten, in welchem er sein

Leben ließ, hat ihm seinen Beinamen gegeben. Aber auch für die Mysterien des Pseudodionysius hegte er eine fromme Verehrung. Seine Scholien und Auslegungen zu dessen Schriften haben ihnen weitere Wege gebahnt. Aber auch die Trinitätslehre hat er nicht vergessen; er schließt sich besonders gern an Gregor von Nyssa an und hat zur Verbreitung der Lehren dieses Kirchenvaters auch in der lateinischen Kirche beigetragen. Dem wahren Sinn der Trinitätslehre hängt er doch viel inniger an, als der Emanationslehre. Diese ergründen zu wollen versagt er sich in bescheidener Schätzung seiner Kräfte, welchr er den Mysterien für nicht gewachsen hält, weil er noch nicht genug sich gereinigt habe. Hierdurch wird er über die bedenklichen Klippen des Pseudodionysius hinweggeführt.

Das Anschwellen der anthropologischen Richtung im Gange der Kirchenlehre und unter den Streitigkeiten der Zeit kann man in seinen Lehren wohl gewahr werden. Der Mysticismus des falschen Areopagiten gefällt ihm nur, weil er den Menschen zur Liebe verpflichtet, in welcher er dem Göttlichen sich hingeben soll um von ihm Göttliches zu empfangen. Die Einwirkungen des Göttlichen sollen wir erleiden in der Liebe; daß aber diese Liebe ohne Freiheit in reiner Passivität von uns geübt werden könnte, das zu meinen steht den Gedanken des Maximus fern. Mit der Liebe ist ihm auch das Erkennen verbunden. Den Menschen betrachtet er als einen Theil Gottes, welcher ursprünglich im Unendlichen wurzelt, aber durch das Endliche sich durcharbeiten muß um das Unendliche in sich zu begreifen. Da findet ein gegenseitiges Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen statt. Nur in dieser Weise wird der Zweck der Erlösung erreicht. Gott muß sich dem Menschen geben und in ihm Mensch werden; der Mensch aber soll Gott werden, indem er Gottes Gaben empfängt; dies geschieht nur im sittlichen Leben, in welchem der Mensch ein Leben in Gott führt. Das praktische Leben betrachtet nun Maximus zwar für sich genommen als etwas Untergeordnetes, sofern aber die Liebe Gottes in ihm wirkt,

werden seine Entwicklungen doch als nothwendige Mittelstufen für die Erleuchtung unserer Seele zugelassen. Wenn wir nun auch hierbei nach den Lehren des Pseudodionysius durch niedere Kräfte emporgeführt werden sollen zu Gott, so behauptet doch Maximus, daß in ihnen Gott in unmittelbarer Gegenwart wirke. Wir sollen nun auch mit Gottes Hülfe nicht auf der niedern Stufe stehen bleiben, welche in unserer Natur liege, sondern nicht allein den Engeln, auch Gott sollen wir gleich werden. Denn Gott hat in seinen Werken sich uns offenbart; als Vater ist er der ewige und unwandelbare Grund alles Seins, als Sohn giebt er allen Dingen ihr Dasein im Werke der Schöpfung, als heiliger Geist vollendet er alles. Die Hoffnung auf eine selige Vollendung aller Dinge, in welcher alles in gleicher Weise der Vollkommenheit theilhaftig sein werde, belebt daher auch die Gedanken des Maximus. Sein Mysticismus ist von der heidnischen Ansicht frei, welche jedes Ding an seine, ihm ursprünglich verhängte beschränkte Natur gebunden wissen will; vielmehr erwartet er eine Erhöhung unseres Seins und unseres Erkennens zur ewigen Wahrheit.

Wenn nun bei allen diesen Abweichungen von den Lehren des Pseudodionysius er dennoch seinem Mysticismus ein williges Ohr leiht, so beruht dies nur darauf, daß er die Wege durch das weltliche Leben zur Vollendung zu weit findet, als daß er nicht Abkürzung derselben suchen sollte, und daß er das uns anerschaffene oder gegenwärtig uns beiwohnende Vermögen für unzureichend hält um uns das Höchste zu gewähren. Den Weg der Liebe, in welchem wir uns zu Gott wenden, sieht er für einen kürzern Weg zur Beseligung an, als den Weg des thätigen Lebens und Forschens, welcher in eine unübersehliche Weite uns zu führen scheint. Was wir suchen sollen, ist die unaussprechliche, unerkennbare Einheit aller Gegensätze; in dieser sinnlichen und im Werden begriffenen Welt aber sind wir an die Gegensätze und die Gradunterschiede gewiesen, welche uns andern Dingen unterordnen. In dieser Ordnung der Natur, in welcher wir leben,

finden wir kein Vermögen das Uebernatürliche zu fassen. Wir müssen ein solches als Gabe der göttlichen Liebe erwarten und in der Liebe zu Gott annehmen. So sollen wir schon in diesem Leben in leidender Weise durch die Liebe mit Gott verbunden werden, im künftigen Leben aber auch eine Erhöhung unseres Wesens erleiden, welche uns der Anschauung Gottes theilhaftig macht.

Dies ist ohne Zweifel eine mildere Form des Mysticismus; sie war dazu geeignet die Lehren, welche an den Namen des Areopagiten sich knüpften, den spätern Zeiten und christlichen Gemüthern zu empfehlen, weil sie die Hoffnungen des Christenthums nicht verleugnete. Die Wege der Welt, die praktische Liebe und das thätige Forschen verschmäht sie nicht ganz; doch vertraut sie ihnen auch nicht so völlig, daß sie nicht nach andern mystischen Hülfsmitteln sich umsehn sollte. Der volle Glaube an die schöpferische und heiligende Kraft Gottes in der Entwicklung des weltlichen Lebens, über welchen die Trinitätslehre Licht zu verbreiten gesucht hatte, ist in diesem Mysticismus doch nicht vorhanden. Wir sehen, daß in der griechischen Kirche die Fortbildung des philosophischen Gedankens unter den alten Völkern allmälig abstarb und in ihrem Absterben mit Irrungen sich versetzte. Dies entspricht nur den allgemeinen Erwägungen, welche uns nach dieser Seite zu unsere Erwartungen nicht hoch spannen ließen.

6. Von der lateinischen Kirche dürfen wir weitere und gesundere Entwicklungen erwarten, weil ihr vorherschend praktischer Sinn ihr die anthropologischen Fragen näher rückte. Sie war ihrer auch noch mehr bedürftig, als die griechische Kirche, weil sie bisher der Philosophie weniger sich zugewandt hatte und ihr dennoch für die folgenden Zeiten eine tiefer eingreifende Rolle bestimmt war. Wir werden uns darnach umsehn müssen, was sie von der philosophischen Bildung der frühern Zeiten sich aneignete um es auf die Bildung der neuern Völker zu übertragen; wir werden dabei auch bedenken müssen, ob nicht auch in

ihren Lehren aus der nationalen Denkweise der alten Völker fremdartige Elemente dem christlichen Glauben beigemischt wurden.

Den Gipfel der patristischen Philosophie in der lateinischen Kirche bezeichnet Augustinus. Er hat die selbständig forschende Philosophie zuerst in einer Gestalt, welche sich zu behaupten wußte, an die lateinisch redende Literatur gebracht. Der lateinischen Kirchenlehre hat er ihre, wenn auch nicht in allen Punkten unbestrittenen Grundlagen gegeben. Seine Denkweise war von den Eindrücken seines Lebens, von der Stellung abhängig, welche er in den kirchlichen Parteistreitigkeiten seiner Zeit zu behaupten hatte. Zu Tagaste in der Provinz Africa im Jahre 354 geboren, war er in christlicher Frömmigkeit erzogen worden. Seine Jugend war von Leidenschaft, von Ehrbegier erfüllt; aber durch alle seine Verirrungen leuchtet ein edler Sinn und die Liebe zu seiner frommen Mutter Monica hielt ihn auch unter seinen Fehltritten fest. In seinen grammatischen und rhetorischen Studien dachte er seinen Ehrgeiz zu befriedigen, aber auch seine Wißbegier. Als er ihnen zu Carthago oblag, wurde er, noch von sinnlichen Vorstellungen und Begierden befangen, zur manichäischen Secte gezogen. Sie schien ihm tiefere Einsichten zu versprechen in die Wahrheit, welche er suchte. Von dieser sinnlichen Richtung wurde er abgezogen, als seine rhetorischen Studien ihn auf den Cicero und auf die Zweifel der neuern Akademie führten. Dies geschah zu der Zeit, als er seiner Mutter nach Italien entflohn war um seinem Ehrgeiz in Rom, nachher in Mailand ein größeres Feld zu eröffnen. Die neuere Akademie führte ihn auf den Plato und die Lehren der neuplatonischen Schule, welche seine Befreiung von den sinnlichen Vorstellungen der manichäischen Lehre vollendeten und ihn der orthodoxen Lehrweise der Kirche näher brachten. Eine innere Erweckung trat hinzu, und nachdem er sein ungebundenes Leben aufgegeben, seinen ehrgeizigen Plänen entsagt hatte, bekannte er sich zum Glauben der allgemeinen christlichen Kirche. Sein Sinn war damals auf ein mönchisches Leben gestellt, in welchem er in Gemeinschaft mit weni-

gen Freunden der wissenschaftlichen Forschung sich widmen wollte. Seine ersten Schriften haben eine rein philosophische Haltung. Als er aber nach Africa zurückgekehrt war, konnte er sich den öffentlichen Geschäften der Kirche nicht lange entziehn. Er wurde zum Presbyter, dann zum Bischof von Hippo berufen. Seitdem ist sein Leben ein fast ununterbrochener Kampf in Verhandlungen und Schriften gewesen. Sein altes Leben hatte er abgethan; in seinen Bekenntnissen sprach er seine Reue und Buße öffentlich aus und pries die Wege Gottes, welche ihn zu einem neuen Leben geführt hätten. Auch der Philosophie wollte er nun nicht mehr dienen, nicht als wenn er ihren Grundsätzen und Folgerungen überhaupt entsagt hätte, sondern nur weil es wichtiger sei für das gemeine Beste, als nur für die Richtigkeit seiner Gedanken zu sorgen, weil es uns näher läge die Bedürfnisse der Gegenwart, den Streit mit den Ketzern zu bedenken, als die Meinungen der alten Philosophen zu untersuchen, die in ihrer Wirksamkeit für die Welt mit der Lehre selbst der Juden, geschweige der christlichen Religion nicht verglichen werden könnten. Das praktische Leben hat ihn in seinen Dienst genommen; sein Amt fordert, daß er nicht allein in seinen Gedanken für sich sein Heil fördere; für das Heil Anderer, der allgemeinen Kirche, zu welcher er gehört, hat er zu sorgen. Die wissenschaftlichen Arbeiten, welche er bis in sein männliches Alter hinein getrieben hatte, auf welche er auch in seinen spätern Jahren immer wieder zurückkam, sie erscheinen ihm doch nur als eine Sache der Muße, als eine Vorbereitung für das praktische Leben. In diesem hatte er nun für die Einigkeit der Kirche in Lehre und in Leben zu fechten. Mehr noch als andere Länder des christlichen Glaubens war die Provinz Africa von häretischen Parteiungen, von sectirerischen Meinungen zerrissen. Gegen Manichäer, Arianer, Donatisten, Pelagianer und noch viele andere Ketzer hat Augustinus in Worten und Werken gekämpft. Sein hartnäckigster Streit war gegen den Pelagianismus gerichtet, eine neue Lehrweise, welche der Allmacht des heiligen Geistes Eintrag zu thun schien. Unter

diesem Streit bildete er seine Lehre von der Prädestination aus. Man hat gemeint, daß die polemische Hitze ihn hierbei über das Maß seiner allgemeinen Grundsätze hinausgeführt und er darüber in wesentlichen Punkten seine Meinung geändert habe. Gewiß hat ihn der Streit Folgerungen ziehen lassen, welche er ohne ihn nicht entwickelt haben würde; auch bemerkten wir schon, daß seine Gedanken mehr und mehr von theoretischer Forschung zu praktischen Ueberlegungen sich wandten; hieraus mußten auch Schwankungen in der Anwendung der Grundsätze sich ergeben; nachdem aber Augustinus einmal in seiner praktischen Richtung sich festgesetzt hatte, hat er doch im pelagianischen Streit nur die Folgerungen gezogen, welche vom Anfang an in seinem Standpunkte angelegt waren. Obwohl aber sein überlegener Geist und sein Ansehn in der Kirche seine Gegner zu überwältigen wußte, hat die einseitige Fassung seiner praktischen Denkweise doch keinen vollständigen Sieg in der christlichen Dogmatik gewinnen können. Immer wieder zu verschiedenen Zeiten und unter sehr verschiedenen Umständen ist sie ein Gegenstand des Streites geworden. Noch beim Leben des Augustinus in seinen letzten Jahren erhoben sich gegen sie die Lehren der Semipalagianer, welche von den Härten der Prädestinationslehre geschreckt einen mittlern, der Freiheit des Willens weniger Gefahr drohenden Weg zu gehen versuchten, und den Streit gegen sie konnte Augustinus nicht zu Ende führen. Ebenso mußte er auch noch erleben, daß der Bestand der Kirche, deren innere Feinde er mit Macht zu bezwingen gesucht hatte, durch die Waffenmacht äußerer Feinde bedroht wurde, indem die Vandalen in die Provinz Africa einbrachen und den Arianismus zur herschenden Lehre machten. Als Hippo 430 von ihnen belagert wurde, starb Augustinus.

Daß die Schriften des Augustinus von der ersten Zeit an, wo er durch Philosophie der Ketzerei entzogen und der orthodoxen Lehre geneigt gemacht wurde, bis zu seinem höchsten Alter, eine sehr lange Reihe, uns fast sämmtlich erhalten worden sind, giebt den Beweis, daß sie in ihrem ganzen Umfange nachgewirkt

haben, selbst die rein philosophischen Erzeugnisse eines jugendlich grübelnden Scharfsinns, welche ihm selbst in seinem Alter unverständlich waren. Der Reichthum von Gedanken, welcher seinem erfindungsreichen Geiste zuströmt, hat einen unerschöpflichen Schatz für das Nachdenken späterer Jahrhunderte abgegeben. Von philosophischen Gedanken ist er ausgegangen und alle seine theologischen Untersuchungen beruhen auf philosophischen Beweggründen; ein allgemeines Verständniß der Sachen leitet ihn in der Deutung der Ueberlieferung. Aber von der Zeit an, wo seine Wirksamkeit für das praktische Leben sich entschieden hatte, nach der Uebernahme des Episcopats, hat er seiner Lehrweise einen praktischen Zügel angelegt. Die Philosophen, sagt er, gebrauchen freie Worte und fürchten sich nicht religiösen Ohren Anstoß zu geben; sie haben nur die Offenbarung Gottes in der Natur zu ihrer Regel; wir dagegen müssen an die Regel der Kirche uns binden und uns scheuen Worte zu gebrauchen, welche frommen Gemüthern fremdartig klingen möchten. Dem Dienste der Kirche hat er sich geweiht, weil er in ihr eine Stütze seiner Schwachheit gefunden hat, weil er auch Andern dieselbe Stütze erhalten will; er findet es unerlaubt, wenn man von dem gewöhnlichen Gebrauche der Ueberlieferung abweicht, in welcher er selbst seine Beruhigung gefunden hat.

Seine Beruhigung hatte er in dem praktischen Glauben gefunden, welchen wir auch sonst als die Grundlage der patristischen Lehren nachweisen konnten. Daß wir glauben müssen und im Glauben unserm Heil leben können, geht ihm aus unserer Stellung zu der Welt hervor. Dem Werden der Welt angehörig, müssen wir den Sinnen glauben, welche unsere Verbindung mit der Welt bezeugen, müssen in die ungewisse Zukunft blicken und können nur im Vertrauen auf höhere Hülfe unsere Zwecke betreiben. Dem höchsten Gute, nach welchem wir streben sollen, würden unsere Kräfte nicht gewachsen sein; die Erkenntniß der ewigen Wahrheit können wir nicht von unsern wechselnden, dem Irrthum unterworfenen Gedanken erwarten; einem beständigen

Geiste müssen wir vertrauen, daß er sie uns offenbaren werde. Ohne Glauben ist daher kein Wissen weder des Sinnlichen noch des Uebersinnlichen möglich. Um etwas zu erreichen müssen wir erst glauben, daß es ist; um nach ihm streben zu können müssen wir die Hoffnung haben, daß es erreichbar ist; daran muß sich die Liebe zu ihm, zu dem Guten, welches uns zu Theil werden soll, anschließen; nur auf diesen Grundlagen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind Erfolge für unser Leben zu erwarten. Der Glaube aber schließt auch die Vernunft nicht aus und das wissenschaftliche Nachdenken ist unzertrennlich mit ihm verbunden. Ohne Vernunft würden wir nicht glauben können; Gott kann die Vernunft nicht hassen, welche er dem Menschen zum Vorzug gegeben hat. Das Ansehn, welchem wir glauben sollen, muß geprüft werden; ohne eine solche Prüfung der Vernunft ist kein fester Glaube möglich, sie muß dem festen Glauben vorhergehn. Ohne Verständniß der Zeichen, welche uns zum Unterrichte gegeben werden, würde der Unterricht vergeblich sein; ohne Gebrauch unseres Verstandes würden wir die heilige Schrift nicht verstehen können und alle Ketzereien, welche von der Verehrung der heiligen Schrift ausgehn, fließen nur daraus, daß man ihr nicht das rechte Verständniß abzugewinnen gewußt hat. Der Glaube verschmäht daher auch die Kunst der Dialektik nicht; er verlangt richtige Unterscheidung und Verbindung. Er gesellt sich nur den Gedanken der Vernunft zu; denn er ist die freiwillige Zustimmung zu den Gedanken; der Wille der Vernunft muß bei jedem Gedanken, bei jedem Glauben sein; denn ohne zu wollen, können wir weder denken noch glauben. So wird die Vernunft nach keiner Seite zu vom Glauben ausgeschlossen; noch weniger wird ihr eine Schranke gesetzt durch ihn. Denn beim Glauben sollen wir nicht stehen bleiben; er weist auf seine zukünftige Erfüllung hin, auf die Erkenntniß, welche aus ihm hervorgehn soll. Wenn ihr nicht geglaubt habt, so werdet ihr nicht erkennen; suchet, so werdet ihr finden; jedes Finden führt aber zu einem neuen Suchen, bis wir den letzten Grund gefun-

den haben; alles hat zuletzt seinen vernünftigen Grund und ist eben deswegen der Vernunft erkennbar; die Vernunft hat keine Grenzen. Daher haben wir nur die irrende Vernunft, die Vernunft, welche von der Sünde verstrickt ist, zu fliehen; die wahre Vernunft dagegen soll uns in alle Erkenntniß leiten.

Wir sehen, diese Gedanken geben dem vernünftigen Glauben die weiteste Fassung und setzen die vollkommenste Einigkeit zwischen Glauben und Vernunft voraus. Sie liegen schon den ersten rein philosophischen Untersuchungen des Augustinus zu Grunde; von ihnen ist er auch nicht abgegangen, als er zum Christenthum sich bekehrte und als er noch später den kirchlichen Geschäften sich widmete. Aber eine bestimmtere und engere Beziehung hat er ihnen später auf den christlichen Glauben gegeben. In seiner frühern Fassung lag schon, daß der Glaube an die sinnliche Wahrheit oder das Zeugniß der Sinne doch nicht allein genüge, sondern auch der Glaube an die übersinnliche Wahrheit und an die Erkenntniß des letzten Grundes in philosophischem Geiste zu pflegen sei. Aber auch dieser Glaube hat den heidnischen Philosophen nicht gefehlt und wir würden daher annehmen können, daß sie durch ihn befähigt wären zur wahren Gotteserkenntniß. Dies jedoch kann Augustin nicht mehr zugeben, nachdem er der christlichen Kirche sich gewidmet hat. Er muß daher auch Gründe dafür suchen, warum wir nur im christlichen Glauben den wahren Weg zum Heile zu suchen haben. Auch in ihnen stimmt er zunächst mit den ältern Kirchenlehrern überein; sie stützen sich auf praktische Ueberzeugungen. Die Geschichte des Christenthums bezeugt ihm die Wahrheit des christlichen Glaubens. Der Sturz des Heidenthums durch schwache Werkzeuge kann nur bewirkt worden sein, weil Gottes Wille mit ihnen war. Die Erfolge, die herschende Macht des Christenthums, die katholische Kirche, wie sie besteht, gelten ihm als geschichtliches Zeugniß für den Willen Gottes. Zwar auch die Zeugnisse der frühern Geschichte ruft er herbei zu Stützen seines Glaubens, die Prophezeiungen, welche erfüllt worden sind, aber sie und die ganze Bibel, in wel-

cher sie enhalten sind, gelten ihm doch wenig gegen die überzeugende Kraft der gegenwärtigen Herrschaft der Kirche, welcher er in seinem praktischen Leben sich anschließen muß. Auch dem Evangelium, sagt er, würde ich nicht trauen, wenn nicht das Ansehn der katholischen Kirche mich dazu bewegte. Nur immer tiefer hat er in diesen praktischen Glauben sich hineingearbeitet. Er war anfangs nicht für Gewaltmaßregeln gegen die Ketzer. Zuletzt stimmte er auch für die harte Auslegung des Wortes: zwinget sie einzutreten. Durch äußere Macht dachte er an das gesetzmäßige Leben zu gewöhnen. Das war der Sinn der Statskirche, welche sich jetzt im römischen Reiche erhoben hatte. Wir dürfen wohl annehmen, daß er bei seinem praktischen Glauben noch einen tiefern Grund seines Glaubens sich vorbehalten hatte. Er wird auch die Partei geprüft haben, welche er ergriff; er bekennt sich fortwährend zu dem Grundsatz, daß kein äußeres Ansehn uns zum Glauben nöthigen könne, wenn für ihn nicht der heilige Geist in uns spräche; aber außer der sichtbaren Kirche, deren Partei er genommen hat, sieht er doch keinen Weg des Heiles für uns. Die weite Fassung des Glaubens, welche den ältern Kirchenvätern ein mildes Urtheil über die draußen Stehenden verstattet hatte, ist von ihm gewichen, die kirchliche Praxis fesselt ihn an die praktische Gemeinschaft, zu welcher er sich geschlagen hat. Zwar weiß er, daß christlicher Glaube auch vor Christo, selbst unter den Heiden war; im Einzelnen will er auch niemanden verdammen; uns unerkennbare Funken des Glaubens könnten auch noch nach dem Tode durch die Kirche zum Heile erweckt werden; aber, wie die Sachen gegenwärtig stehn, erblickt er die Welt in zwei feindliche Lager gespalten, das Reich Gottes und das Reich des Teufels; dem einen oder dem andern muß man sich zugesellen und was draußen stehen bleibt, ist unerbittlich zu bekämpfen. Diesen Kampf, wie er ihn durchführt in seinen Lehren, kann er auch nicht beschränken auf die Gegenwart; was aus der Vergangenheit in diese eingreift, muß in ihn gezogen werden; was den Gegnern Waffen bietet, ist auch unerbitt-

lich zu verdammen. Da schont Augustin auch seine eigenen Werke nicht. Seine ersten Schriften schnaubten noch von der Schule des Stolzes. Seine Lehrmeister, die alten Philosophen, sie gaben diese Schule des Stolzes ab. Er kann nicht leugnen, daß sie Wahrheit gesucht haben, daß sie richtige allgemeine Grundsätze erkannten und aufstellten; aber wenn die, welche den allgemeinen Grundsätzen vertrauen, nicht dem demüthigen Glauben der Christen sich hingeben, gleichen sie nur solchen, welche ihre Heimath jenseits des Wassers sehen, aber nicht dem Schiffe sich anvertrauen, welches sie dahin führen könnte. Die Erkenntniß des Allgemeinen ist unfruchtbar, wenn ihr nicht die Erkenntniß des Besondern, der Geschichte, wenn ihr nicht das Erleben der Wahrheit im Innern, das Gute in der Liebe Gottes sich zugesellt. Vortrefflich sind diese Lehren; aber die Anwendung, welche ihnen gegeben wird, zeugt von Parteisucht. Denn den Philosophen wird diese Liebe gänzlich abgesprochen. Augustin gesteht, daß niemand suche, welcher nicht finden wolle, daß auch das Suchen der Wahrheit die Liebe zur Wahrheit voraussetze; aber nein, die Philosophen haben die Wahrheit nicht aus Liebe zu ihr gesucht; ihnen fehlte die wahre Tugend; sie haben die Wahrheit nur aus Stolz gesucht; die Wissenschaft bläht auf; nur die Liebe erbaut. Ihren Ruhm suchten sie; ihrer Vernunft vertrauten sie; sie wollten nicht eingestehn, daß die Vernunft uns nur unter Gottes Hülfe belehren könne. Gegen diesen Stolz der Philosophen eifert nun Augustin; der Blick auf ihn überdeckt ihm das Gute, wie weit es auch immer in den vortrefflichen Werken der Heiden zu Tage gekommen sein möchte. Seiner Vernunft soll niemand sich rühmen; Augustin möchte uns aus den Augen rücken, daß wir selbst denken und erkennen; wir sollen bekennen, daß Gott uns Verstand und Einsicht giebt, daß er es ist, welcher in uns weiß; dieses Bekenntniß soll uns jeden Gedanken daran auslöschen, daß nur ein freies Denken uns der Wahrheit theilhaftig machen kann. Bis so weit aber sind die alten Philosophen, wie Augustin meint, nicht vorgeschritten; sie haben sich, das ist ge-

wiß, dem Glauben der Kirche nicht unterworfen, dem Reiche Gottes gehören sie nicht an; sie müssen der gegnerischen Partei zugezählt werden. Man wird in diesen Gedanken, welche unbedingt jeden Werth der freien That als ein Werk Gottes in uns betrachten und jede Behauptung einer selbständigen Thätigkeit in unserm Denken und Thun als Stolz verdammen, den Grund seiner Prädestinationslehre gelegt finden. In seinem praktischen Streit gegen die Gegner seiner Kirche hat er sie ausgebildet. Denen, welche ihrem Ansehn nicht unbedingt sich unterwerfen, scheute er sich nicht den gottlosen Gedanken zuzutrauen, als wollten sie Gott etwas von seiner Ehre rauben, wenn sie selbst die Wahrheit suchten, als suchten sie die Wahrheit nicht aus Liebe zur Wahrheit, zu Gott, sondern nur ihrer eigenen Ehre wegen. Das ist der praktische Standpunkt der kirchlichen Wirksamkeit, welchen er ergriffen hatte; die theoretischen Gesichtspunkte, welche ihn früher bewegt hatten, haben ihm sich unterordnen müssen. Hiernach werden wir seine wissenschaftlichen Untersuchungen beurtheilen müssen.

In seiner praktischen Denkweise drängt sich nun der anthropologische Standpunkt hervor, zu welchem wir schon früher die Theologie der Kirchenväter geneigt sahen; ja dieser Standpunkt zieht sich auf das Psychologische zusammen; denn in der Theologie ist es doch zuletzt auf das Heil der Seele abgesehen. Dies spricht sich in den Lehren Augustins sehr einseitig aus. Das Einzelne der Natur zu erforschen scheint ihm ein Werk unnützer, ja schädlicher Neugier und aufgeblasener Eitelkeit. Daß wir Gott kennen, genügt; die Kenntniß aller übrigen Dinge wird unserer Seligkeit nichts zusetzen. Die freien Wissenschaften führen nicht zum seligen Leben. Man kann die Seele der Wissenschaft fassen, ohne um den Körper sich zu kümmern; daher schließt Augustin die Physik von den Kenntnissen aus, welche wir suchen müssen. Freilich haben wir Menschen von der Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren zur Erkenntniß des Ewigen und Unsichtbaren uns zu erheben; aber in uns haben wir Gott zu suchen; es

kommt dabei nur auf Selbsterkenntniß an. Daher darf vieles uns verborgen bleiben. Die Philosophie hat es nur mit Erkenntniß Gottes und der Seele zu thun. Im strengsten Sinn kann Augustinus diese Beschränkungen der Wissenschaft freilich nicht durchführen, aber Beschränkungen bleiben sie, welche gegen die Wißbegier eines Origenes und eines Gregor von Nyssa nicht vortheilhaft abstechen. Man wird darin Zeichen sehen, daß der praktische Gesichtspunkt rein kirchlicher Zwecke eine Abnahme des wissenschaftlichen Strebens in der Gemeinschaft der Christen aufkommen ließ. In Vergleich mit seinen Beschränkungen der wissenschaftlichen Forschung hatte Augustin wohl keinen Grund, die heidnischen Philosophen des Mangels an Liebe zur Wahrheit zu beschuldigen.

In die psychologische Richtung der Wissenschaft, weche auf Selbsterkenntniß ausgeht, wird aber Augustinus auch durch rein wissenschaftliche Beweggründe geführt. Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, daß die neuere Philosophie charakteristisch von der alten dadurch sich unterscheide, daß sie eine viel subjectivere Haltung habe. Dieser Unterschied verräth sich besonders in der Begründung ihrer Lehren; auch wohl in der Beschränkung derselben auf die Seele und das, was ihrem Leben frommt. In beider Beziehung muß Augustinus als der Mann betrachtet werden, welcher vor allen andern das Meiste dazu beigetragen hat ihr diese Haltung zu geben. Viel zu spät setzt man ihre Entstehung, wenn man sie von Descartes herleitet. Der Gedanke dieses Mannes den letzten Grund unserer wissenschaftlichen Erkenntniß auf den Grundsatz: ich denke, also bin ich, zurückzuführen ist schon von Augustin ausgesprochen worden und hat bei dem weitgreifenden Einfluß dieses Kirchenvaters auf alle folgende Zeiten auch nicht in Vergessenheit gerathen können, wie denn auch die Mittelglieder zwischen Augustin und Descartes sehr wohl sich nachweisen lassen. Bei dem letztern trat dieser Grundsatz nur in ein auffallenderes Licht, weil er in einem starken Contrast gegen die Richtung stand, welche er und seine Zeit auf die Naturforschung

genommen hatte. Auch in derselben Weise, wie später Descartes, wird Augustin auf den Gedanken geführt, daß wir den letzten Grund unseres Erkennens im Bewußtsein unseres Ich zu suchen hätten. Wir haben schon bemerkt, daß er zu seinen philosophischen Untersuchungen durch die Lehren des Cicero und der neuern Akademie angeleitet wurde. Dem akademischen Zweifel weiß er nun nur dadurch zu begegnen, daß er an die unbezweifelbare Gewißheit unseres eigenen Seins uns erinnert. Die Akademiker gerathen in Zweifel über die Wahrheit der äußern, sinnlich wahrgenommenen Welt. Darüber können wir zweifeln, ob die Dinge so sind, wie sie uns erscheinen. Aber wenn wir zweifeln, können wir nicht zweifeln, daß wir zweifeln, daß wir denken, daß wir leben. Ich denke, also bin ich. Dies läßt keinen Zweifel zu. Von diesem Grundsatze aus müssen wir ausgehn, wenn wir Sicherheit in unserm Denken gewinnen wollen. Gegen die Akademiker hat man nicht zu behaupten, daß man wache und nicht träume, daß man verständig und nicht wahnsinnig sei, sondern nur daß man denke, lebe und sei; darin hat man eine genügende Abwehr ihrer Zweifel gefunden.

Ueber die beschränkte Bedeutung der hierdurch gewonnenen Erkenntniß macht sich nun auch Augustin keine Täuschung. Was das denkende Subject sei, welches wir Seele nennen, wissen wir dadurch noch nicht, daß wir von unserm Denken und Sein wissen. Wir lernen dadurch die Substanz unserer Seele nicht kennen, sondern nur die Erscheinungen, als deren Subject wir sie zu setzen haben. Möge sie Feuer, Luft oder Wasser sein, genug sie ist dieses Subject. Denen, welche die Substanz der Seele für ein Element oder einen Körper erklären möchten, wendet Augustin nur ein, daß sie verkehrter Weise dem Subject unseres Denkens noch ein anderes, uns weniger bekanntes Subject, ein Subject des Subjects unterschieben möchten. Unser Denken kennen wir, aber nicht unser Wesen. Dieses Denken, welches wir in unzweifelhafter Weise in uns finden, zeigt sich aber veränderlich; es sind nur wechselnde Erscheinungen, welche wir in uns vorfin-

den und unmittelbar von uns wissen; es ist daher auch Thorheit zu behaupten, daß die vernünftige Seele, welche wir uns zuschreiben, unveränderlich sei. Das Wesen unseres denkenden Subjects müssen wir unterscheiden von den wechselnden Erscheinungen, welche in unserm Denken vorkommen; aber zuerst haben wir die Erscheinungen anzuerkennen, welche in unserm Denken sich bezeugen. Was in der Grunderkenntniß, von welcher Augustin ausgeht, ausgesprochen ist, läuft nur darauf hinaus, daß eine Menge von Erscheinungen in uns vorkommen, welche wir von dem sie denkenden Subjecte, unserer Seele, zu unterscheiden haben. Daher legt ein jeder Denkende sich ein Denken, ein Leben, ein Sein bei.

Hiermit verbindet sich aber auch sogleich ein anderer Satz. Nicht allein, daß ich bin, ist wahr, sondern auch daß mir etwas erscheint, ein Anderes, welches ist. Denn die Wahrheit der Erscheinung läßt sich nicht leugnen und daher auch nicht, daß etwas vorhanden ist, was mir erscheint. Daß etwas unrichtig, anders, als es ist, gesehen werde, läßt sich wohl behaupten, aber nicht, daß nichts gesehn werde. Von unseren sinnlichen Affectionen leiten wir die Erscheinungen her; die Affectionen aber, welche wir empfinden, werden wirklich von uns empfunden; darüber kann kein Zweifel sein; die Sinne täuschen uns nicht; der Irrthum, welcher den Zweifel hervorruft, stellt sich erst ein, wenn unbedachtsam dem, was uns scheint, unsere Zustimmung gegeben wird, als wenn es die Wahrheit der Dinge wäre. Nur unser Urtheil führt die Täuschung herbei, wenn wir meinen, daß die Gegenstände so sind, wie sie uns erscheinen; die Sinne aber fällen dieses Urtheil nicht; sie geben nur unser Leiden an, welches wir empfinden und welches wirklich vorhanden ist. Von den Sinnen ist nicht das Urtheil über die Wahrheit abzuleiten. Sie geben nur Zeichen, welche wir auszulegen haben; in der Auslegung aber können wir uns täuschen. Daß aber etwas ist, was uns erscheine und solche Zeichen seines Daseins uns gebe, darf nicht bezweifelt werden. Wir müssen da anerkennen, daß wir uns mit-

ten in einer Körperwelt finden, von welcher unsere Sinne afficirt werden und daß wir unser denkendes Subject von dem Aeußern zu unterscheiden haben, welches uns afficirt. In der Wandelbarkeit der Erscheinungen, welche uns treffen, in der Gefahr des Irrthums, welche unserm Urtheil droht, haben wir sichere Zeichen unserer Beschränktheit und werden dadurch geleitet zu der Annahme eines Aeußern, welches uns beschränkt. Daher ist auch die äußere, die körperlich erscheinende Welt nicht zu leugnen, wenn wir auch diese Welt nur als eine Welt von Erscheinungen, von Bildern unserer Einbildungskraft ansehen sollten. Unsere denkende Seele pflegen wir als unkörperlich und als eine untheilbare Einheit zu betrachten; es ist uns ein Wunder, wie sie vom Körper leiden und mit ihm in Verbindung stehen könne oder wie sie ihn zu ihren Verrichtungen als Werkzeug gebrauche; aber dies beweist uns nur, daß wir zwar ihre Erscheinungen unzweifelhaft erkennen, aber darum noch nicht ihr Wesen wissen; wir dürfen deswegen doch nicht bezweifeln, daß wir mit der erscheinenden Körperwelt in Verbindung stehn und uns von ihr unterscheiden müssen. Durch den innern Sinn erkennen wir uns in unsern Erscheinungen; durch den äußern Sinn erkennen wir die Erscheinungen der Körperwelt; beide täuschen nicht, wenn wir sie als weiter nichts als nur als Erscheinungen nehmen.

Aber beide geben auch nicht das Wissen ab, welches wir suchen. Noch ein dritter Satz ist in dem Zweifel verborgen, von welchem die wissenschaftliche Untersuchung ausgeht. Wenn ich zweifle, weiß ich, daß ich nicht weiß. Nicht allein wer sagt, er wisse, bekennt sich dazu, daß er das Wissen kenne, sondern dasselbe wird auch von dem bekannt, welcher sagt, er wisse nicht. Denn er unterscheidet damit das Denken, welches er hat, von dem Wissen, welches er nicht zu haben behauptet. Diesen Unterschied würde er nicht machen können, wenn er nicht eine Kenntniß des Wissens hätte. Die Wahrheit seines Zweifels erkennt jeder an, welcher zweifelt. Er muß damit auch eine Erkenntniß von der Wahrheit haben. Auch der Thor kann die Weisheit

nicht verleugnen, wenn er sie sucht. Wer zweifelt, sucht die Wahrheit und liebt sie; das Unbekannte aber kann man nicht lieben; selbst im Zweifel also muß man die Wahrheit kennen und ein Wissen vom Wissen haben. Der Gedanke der Wahrheit oder des Wissens kann von uns eben so wenig, wie unser Sein, bezweifelt werden. Daß die Wahrheit ist, setzt jeder voraus, welcher nach Wahrheit forscht.

Dies führt den Augustinus zur Erforschung der Gründe der Erscheinungen. Die Wahrheit ist der Gegenstand unserer suchenden Liebe, unserer forschenden Gedanken, geht aber weit hinaus über die Erscheinungen unserer Seele, über Körperwelt und Geisterwelt. Wir sahen schon, daß Augustin die Körperwelt nur als Bild der Wahrheit, nur als eine Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich denken konnte. Wenn er auch ihre Wahrheit nicht leugnen wollte, so lag doch in seinem Ausgehn von dem Denken der Seele, in welchem die Körperwelt als vorhanden sich beweist, daß wir von ihr nur Kunde haben sollen durch die Erscheinungen, welche von ihr in uns vorkommen, und wenn er in unserm Leibe ein Werkzeug erblickte unserer Seele, so ging aus diesem psychologischen Standpunkte die Neigung hervor das Körperliche geringer zu achten als die Seele und das Geistige. Das wahre Gut, welches wir suchen, kann uns doch das Körperliche nicht geben; die äußern Güter haben nur in so weit einen Werth für uns als sie wirksam sind in unserm innern Leben. In diesem müssen wir suchen, was wir lieben, und die Wahrheit kann daher nicht im Aeußern und Körperlichen gefunden werden. Auch die Veränderlichkeit des Körperlichen, wiewohl Augustin ein ewiges Wesen der körperlichen Substanzen nicht leugnen will, wird zum Beweise aufgerufen dafür, daß wenigstens den vergänglichen Erscheinungen der Körperwelt, welche wir beständig sich verändern sehn, die ewige Wahrheit nicht zukomme, welche wir suchen. Denn was wir als wahr anerkennen sollen, muß ewig wahr bleiben. Derselbe Beweis wendet sich auch neben andern Beweisen gegen die mögliche Annahme, daß die Wahrheit in der

Seele zu suchen wäre. Die Seele darf zwar höher gehalten werden, als der Körper; denn sie hat Antheil an der Vernunft, welcher ihr ihren wahren Vorzug vor dem Körperlichen gewährt; aber die Vernunft, welche ihr zu Theil geworden, ist doch nicht rein, vielmehr in sinnliche Bilder oder Bilder der Erscheinung gehüllt und mit der Einbildungskraft behaftet. Daher müssen wir unsern Geist von der Vernunft unterscheiden, welche die Auslegung dieser Bilder unternimmt und erst durch diese Vermittlung nach der Wahrheit strebt. In einer solchen Auslegung kann unsere vernünftige Seele auch irren und daran sehen wir, daß sie mit der Wahrheit nicht eins ist. Ferner ist die Seele, welche wir in uns erkennen, uns allein eigen; meine Gedanken sind nicht deine Gedanken, meine Thaten nicht deine Thaten; in ihrem Selbstbewußtsein ist jede Seele von allen andern Seelen gesondert. Anders dagegen ist es mit der Wahrheit; sie ist eine allgemeine Sache; in allgemeinen Sätzen, welche niemand als sein ausschließliches Eigenthum in Anspruch nehmen darf, spricht sie sich aus; niemand darf sie als Privateigenthum für sich suchen; sie ist ein Gemeingut; wir eignen uns die allgemeinen Begriffe nur in unserer Anschauung an, wenn sie uns besonders zur Erkenntniß kommen. Daher kann die Wahrheit auch nicht auf das Wesen unserer Seele beschränkt werden. Augustin ist der platonischen Lehre von einer allgemeinen Weltseele nicht abgeneigt; aber auch die allgemeine Seele dürfen wir nicht für die Wahrheit halten, weil in den besondern Seelen, welche zu ihr gehören würden, der Irrthum vorkommt und der Seele überhaupt die Veränderung und das Suchen der Wahrheit zukommt; dies setzt voraus, daß die ewige und unveränderliche Wahrheit eine von der Seele verschiedene Sache ist. Die Wahrheit würde nicht aufhören zu sein, wenn auch die Welt verginge und wenn auch keine Seele wäre, welche sie erkennte. Derselbe Begriff bleibt immer derselbe Begriff, jedes richtige Urtheil bleibt immer ein richtiges Urtheil und wenn auch alles Vergängliche verginge. Die Vernunft in un-

serer Seele ist nicht die Wahrheit, sondern nur die Lehrmeisterin der Wahrheit für uns.

Worin werden wir nun die Wahrheit zu suchen haben, wenn wir weder in der Körperwelt, noch in der Geisterwelt sie in ihrer Vollkommenheit, in ihrem ewigen Bestehen suchen dürfen? Man könnte sich eine übersinnliche Welt denken, eine Welt der Ideen, der wir einst angehört hätten oder noch angehörten, an welche wir nur wiedererinnert würden durch die Erscheinungen, wie Plato gelehrt hatte; in dieser Welt könnte man die ewige Wahrheit suchen. Nicht völlig war Augustin dieser Annahme abgeneigt. Die Wahrheit der ewigen Ideen betrachtet er als eine Sache, welche richtig verstanden von einem jeden zugegeben werden müsse. Denn jeder Begriff, jede Idee, behauptet ohne Wandel seine Wahrheit. Er läßt auch nach platonischem Sprachgebrauch zu, daß wir die Wahl hätten, ob wir Gott für die Wahrheit halten oder ob wir ihn als den ewigen Grund der Wahrheit, als das verehren wollten, was über aller Wahrheit und allem Wesen ist. Aber sein üblicher Sprachgebrauch wendet sich doch der andern Seite zu. Wenn ihm auch die Realität der Ideen außer allem Zweifel ist, so ist er doch eben so gewiß, daß sie nichts anderes sind, als die ewige Vernunft, in welcher Gott die Welt gemacht hat; alle diese Ideen werden von seinem Verstande umfaßt, dem Orte aller ewigen Wahrheiten; daher dürfen wir Gott die Wahrheit nennen, ihm das höchste Sein beilegen, welches wir zu erkennen suchen, das wahre und ewige Wesen. Sein Sein ist das Wahre in allen Dingen, so auch in uns. Zwischen ihm und uns ist nichts; unmittelbar hängen wir mit ihm zusammen; denn er ist allen Dingen gegenwärtig. Die Wahrheit, welche unsere Seele sucht, kann nur in dem Princip aller Dinge gefunden werden. Denn nur in der Erkenntniß der ganzen und vollen Wahrheit kann unsere Seele Ruhe finden; im Wissen des Theiles ist ihre Arbeit; da muß sie weiter streben; erst wenn sie das Vollkommene erkannt hat, ist ihre Arbeit vorbei. So lange wir nicht das erste Princip gefunden haben, können wir

nicht aufhören zu forschen. So ist es gewiß, daß wir die Wahrheit, welche wir suchen, nur in Gott finden können.

Hierauf beruht alles, was Augustin von Beweisen für das Sein Gottes beibringt. Seine Beweise veranschaulichen nur in verschiedenen Wendungen die Gedanken, daß wir die Wahrheit nicht leugnen können, weil wir in allem unserm Denken und Forschen nach ihr suchen, und daß diese absolute Wahrheit Gott ist. Er ist das höchste Sein, ohne welches kein Sein sein kann. Er ist der letzte Grund, ohne welches nichts seinen Grund hätte. Er ist die höchste Vernunft, ohne welche keine Vernunft sein kann. Alle Erscheinungen, alle Zeichen würden uns nicht unterrichten, wenn nicht diese Vernunft uns innerlich unterrichtete und alle unsere Gedanken bestätigte. Durch diese ewige Wahrheit werden wir innerlich belehrt; ihr müssen wir glauben; wenn wir ihr nicht vertrauen könnten, so würden wir nichts haben, worauf wir uns stützen könnten. Die absolute Wahrheit kann nicht anders als sein; das Sein ihr beilegen, das heißt nichts anderes, als ihren Gedanken aussprechen. Der Gedanke an diese Wahrheit wohnt uns in allen unsern Gedanken bei, so wie wir zu forschen beginnen, so wie wir den Erscheinungen vertrauen, daß sie uns zur Erkenntniß der Wahrheit führen sollen.

In diesen Grundsätzen der wissenschaftlichen Forschung, welche Augustin mit eben so großer Innigkeit der Ueberzeugung, wie mit Klarheit entwickelt, werden nun zwei einander entgegengesetzte Punkte mit gleicher Sicherheit festgehalten, auf der einen Seite die Wahrheit der veränderlichen Erscheinungen, von welchen wir wissen, auf der andern Seite die Wahrheit eines unveränderlichen Seins, nach dessen Wissen wir streben sollen; als ein mittlerer Punkt aber zwischen diesen beiden schiebt auch das Sein des denkenden Subjectes sich ein, der Seele, welche an der unvergänglichen Wahrheit Theil haben und nach ihr streben soll, aber doch in den vergänglichen Erscheinungen lebt und nur durch sie Antheil an der Wahrheit erhält. Dieser Gedanke an ein bleibendes Subject, welches in veränderlichen Erscheinungen sich be=

wegt, dient zur Vermittlung jener beiden äußersten Punkte, indem er uns erkennen läßt, wie die unveränderliche Wahrheit in veränderlichen Erscheinungen an ein bleibendes Wesen zur Mittheilung gelangt. Die denkende Seele giebt den Standpunkt für unser Forschen ab, das erste Gewisse, von welchem wir ausgehn müssen; sie wird vom Augustinus als der Mittelpunkt betrachtet, in welchem sowohl die Wahrheit der Erscheinungen, als auch die Wahrheit des ewigen Seins sich beglaubigt. Es erweitert sich aber auch dieser Gedanke, indem nicht nur eine denkende Seele angenommen wird, sondern Augustin sie in Gemeinschaft mit andern denkenden Subjecten erblickt, denen dieselbe Wahrheit als Gemeingut mitgetheilt werden soll; so ergiebt sich die Annahme einer Geisterwelt, an welche auch der Gedanke an eine Körperwelt alsbald sich anschließt, indem Augustin die Meinung Plato's theilt, daß die Seele nicht ohne Körper sein könne, und dem äußern Sinn vertrauend die Wahrheit der Körperwelt nicht in Zweifel zieht. So kommen wir zu einer Menge bleibender Subjecte, welche als Gründe veränderlicher Erscheinungen sich darstellen; die Gesammtheit derselben wird mit dem Namen der Welt bezeichnet. In ihr soll die Wahrheit Gottes sich offenbaren, den vernünftigen Seelen nemlich, welche die Wahrheit suchen und eben deswegen nicht als eins mit der Wahrheit sich setzen, aber auch nur sich beruhigen können, wenn sie aus den Erscheinungen heraus die vollkommene Wahrheit gefunden haben. Den Glauben an diese Wahrheit, den Glauben, daß sie erreichbar sei, können sie nicht aufgeben, weil sie nicht anders sich beruhigen können, als wenn sie die vollkommene Wahrheit gefunden haben. Sie streben nach ihr; das ist ihr Leben; sie wandeln in der Mitte zwischen dem, was sie suchen und was sie haben; weder die Erscheinungen können sie aufgeben, noch das Ziel ihres Strebens.

Hieraus wird man die Weise verstehen können, in welcher Augustin über Gott oder die absolute Wahrheit sich erklärt. Von der einen Seite hebt er die Unerkennbarkeit Gottes hervor für alles unser in zeitlichem Werden begriffenes Denken. Er ist das

Allgemeinste, welches sich nicht weiter durch ein Allgemeineres erklären läßt; in unsern Begriffserklärungen steigen wir von dem Niedern, Besondern zum Höhern, Allgemeinern auf; wir müssen aber damit einmal zu Ende kommen und ein Höchstes annehmen, welches sich nicht weiter erklären läßt; dies Unerklärbare ist Gott. Er ist unveränderlich und einfach; in der Veränderung unserer Gedanken aber, in der Zusammensetzung unserer Sätze, in welcher wir nicht umhin können Subject und Prädicat zu unterscheiden, können wir weder denken, noch sagen, was er in seiner unveränderlichen und einfachen Wahrheit ist. Ueber jede Kategorie ist er hinaus. Wir denken nur in Gegensätzen; wir unterscheiden Einfachheit und Vielfachheit, Bewegung und Ruhe, Wirklichkeit und Möglichkeit; alles dies müssen wir in Gott setzen, welcher in seinem unendlichen Sein in unaussprechlicher Weise bestimmt ist, in sich alle Gegensätze vereinigt, in seiner Bewegung in Ruhe, in seiner Vielfachheit einförmig, alles Mögliche wirklich ist. Mit größerer Wahrheit wird Gott gedacht, als gesagt, mit größerer Wahrheit ist er, als er gedacht wird. Er wird besser im Nichtwissen gewußt, als im Wissen; die Seele hat keine Wissenschaft von ihm außer im Wissen, daß sie ihn nicht weiß. Aber wenn diese und ähnliche Sätze einem mystischen Skepticismus sich zuzuwenden scheinen, so wird auch von der andern Seite hervorgehoben, daß uns der Gedanke Gottes nicht unbekannt sein könne. Denn wenn wir ihn suchen, so müssen wir von ihm wissen; unser Forschen, unsere Liebe können wir keinem Gegenstande zuwenden, welcher uns unbekannt ist. Wenn wir einen höchsten unerklärbaren Begriff zugeben müssen, so setzt dies nur voraus, daß er keiner Erklärung bedarf, weil er sich selbst erklärt, der Vernunft allgemein einleuchtet. Die ewige Vernunft kann uns nicht unbekannt sein, weil wir mit ihr unmittelbar verbunden sind; die Wahrheit muß uns unmittelbar sich verkünden, welche allen Wesen ihr Sein und ihr Erkennen giebt. Gott ist uns beständig gegenwärtig; in ihm leben, weben und sind wir; so müssen wir auch beständig von ihm wissen. Viel lieber wendet sich

nun doch Augustinus dieser positiven Seite seiner Aussagen über Gott zu, als den skeptischen und mystischen Verneinungen. Dies sehen wir besonders an seinen Abweichungen von der platonischen Lehrweise. Gott ist nicht über dem Sein und der Vernunft, der Wahrheit und dem Wesen, sondern er ist das höchste Sein, die höchste Vernunft, die höchste Wahrheit, das höchste Wesen. Die Formel der Trinitätslehre, welche von einer Substanz Gottes spricht, findet nicht ganz die Billigung Augustin's; denn die Substanz gehört zu den Kategorien; von ihr werden Eigenschaften unterschieden; mit größerm Rechte aber, meint er, würde Gott Essenz, Wesen, genannt werden. Das höchste Sein ihn zu nennen, das Allgemeinste, welches alles umfaßt, findet er kein Bedenken. Als solches ist er das, in welchem, aus welchem, von welchem und durch welches alles wahrhaft ist, was wahrhaft ist. Dies sind allgemeine Formeln, in welchen der Begriff Gottes ausgedrückt wird. Augustin denkt nicht mit ihnen die Sache erschöpft zu haben. Seinen bejahenden Formeln schließen sich immer die verneinenden Formeln an; nur die Verbindung beider bringt seine Gedanken über die Stellung des Begriffes Gottes zu unserer Erkenntniß zur Klarheit. Ueber alles, lehrt er, müssen wir hinausgehn, was wir in unserm weltlichen Denken denken können, wenn wir Gott denken wollen, selbst über die vernünftige Seele; der Gedanke Gottes ist also transcendental; aber in allen unsern gegenwärtigen Gedanken müssen wir auch Gott denken, weil ohne ihn kein Sein gedacht werden kann; in jeder besondern Wahrheit erkennen wir seine allgemeine Wahrheit. Dies faßt Augustin zusammen, indem er uns auffordert Gott zu suchen um ihn zu finden, aber auch ihn zu finden um ihn zu suchen. Wir finden ihn in allem, finden ihn aber in allem nicht genug. Wir sollen ihn suchen um noch stärker die Süßigkeit seiner Erkenntniß zu empfinden; wir sollen ihn finden um ihn noch begieriger zu suchen. Nicht vergeblich suchen wir ihn; denn in jedem wahren Sein erkennen wir sein Sein; je mehr wir die Geschöpfe erkennen, um so mehr erkennen wir den Schöpfer; aus der Schön-

heit des Werkes erkennen wir die Weisheit des Meisters. Diese Erkenntniß Gottes, welche Augustin uns verspricht, geht über die Erkenntniß der abstracten Formel weit hinaus. Aber sie nimmt ihm auch sogleich eine praktische und subjective psychologische Richtung, indem sie doch viel weniger in der Erkenntniß der Welt, als in der Selbsterkenntniß des Menschen das Mittel zur Erkenntniß Gottes sucht. Niemand, ruft uns Augustin zu, niemand sage, daß er seinen Bruder liebe und nicht wisse, was Gott sei. In seiner Liebe wird er Gott als die Liebe erkennen. Wir lieben andere Menschen nicht, weil sie Menschen oder Thiere, sondern weil sie gut sind; etwas Gutes müssen wir in ihnen erkannt haben um sie lieben zu können und zugleich müssen wir auch unsere Liebe in uns erkennen; dann aber haben wir auch in ihnen und in uns Gott erkannt; denn Gott ist das Gute und die Liebe. Den Weg der praktischen Liebe empfielt er uns also als den Weg der Gotteserkenntniß. Das Gute können wir nicht erkennen ohne es zu haben und nicht haben ohne es zu lieben. Eine Erkenntniß ohne That würde eine todte Erkenntniß sein, wie ein Glaube ohne Werke; die wahre Erkenntniß ist ohne die Gegenwart und den Besitz des Guten nicht möglich. Deswegen meint Augustin auch, die heidnischen Philosophen hätten die wahre Erkenntniß Gottes nicht gehabt, weil sie nicht die wahre Tugend, die wahre Liebe gehabt hätten. Die christliche Erkenntniß kann nur der haben, welcher Gott in wohlthätiger Liebe nachahmt.

Hierin liegt die Hinweisung auf die Trinitätslehre in dem Sinne, in welchem die griechischen Kirchenväter sie ausgebildet hatten. Auch Augustin erkennt es an, daß der heilige Geist uns Gott offenbaren muß, indem wir durch ihn auf die Schöpfung und die Offenbarung Gottes in der Welt zurückgeführt werden. Denn der heilige Geist, lehrt Augustinus, ist die Liebe Gottes. In seiner Deutung der Trinitätslehre schließt er sich in allen wesentlichen Punkten an die Lehren der griechischen Kirchenväter an. Im heiligen Geiste offenbart sich Gott als die Liebe, indem er die Gaben gewährt, durch welche wir ihn erkennen. Er hei-

ligt uns, erzieht und erleuchtet uns und vollendet in uns alles Gute; vom heiligen Geiste erleuchtet erkennen wir den Sohn Gottes, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge; dieser aber weist uns zurück auf den Vater, das erste, einfache und unveränderliche Princip. Dabei legt Augustin auf die Formel der Trinitätslehre wenig Gewicht; wenn sie die Einheit Gottes Substanz nennt, so findet er diesen Ausdruck nicht ganz passend; wenn sie von einer Dreiheit der Personen redet, so will er diesen Ausdruck nur im uneigentlichen Sinn genommen wissen. In der Trinitätslehre sieht er so wenig ein Geheimniß der christlichen Offenbarung, daß er die Erkenntniß der Trinität auch bei den heidnischen Philosophen findet, obwohl sie ihr nicht die recht Folge hätten geben können, weil sie den heiligen Geist, die wahre Liebe nicht gehabt hätten.

Wenn wir nun aber auch finden, daß dem Augustinus das rechte Verständniß der Trinitätslehre nicht abgeht, so sehen wir doch aus seinen Aeußerungen, daß Nebendinge, welche mit ihr sich verbunden hatten und von ihm noch weiter ausgeführt werden, es zu verdunkeln beginnen. Diesen polemischen Zeiten ist es eigen, daß sie das Hauptgewicht immer auf den Punkt legen, welcher in die Bewegungen der Zeiten vorherschend eingreift; wenn sie mehr systematischen Geist hätten, würden dadurch die Punkte, welche vorangehend zu dem jetzt vorliegenden Entwicklungsknoten geführt hatten, nicht abgeschwächt werden. Daß Augustin nicht mehr ganz das Gewicht der Beweggründe fühlt, welche in der Entwicklung der Trinitätslehre wirksam gewesen waren, ersieht man daraus, daß er die Unterschiede der drei Hypostasen abschwächt, indem er sie nur als Weisen unserer menschlichen Vorstellung betrachtet und zwar zugiebt, daß sie Verschiedenheiten der Wirkungskreise bezeichneten, aber diese Verschiedenheiten doch wieder zu beseitigen sucht, indem er in jeder Hypostase auch die Mitwirkung der andern Hypostasen voraussetzt. Hierdurch soll der Begriff der Einheit Gottes stärker hervorgehoben werden und die Trinitätslehre wird durch diese Be=

stimmung an die Lehrpunkte herangezogen, welche das Transcendentale in Begriff Gottes darstellen sollen, wärend sie doch nach Augustin selbst vielmehr auf die Mittel hinweist, durch welche Gott in der Schöpfung und im heiligen Geiste sich uns offenbart. Dagegen heben denn doch die Nebendinge, welche er begünstigt, die Offenbarungstrinität hervor. Sie schließen sich an die Analogien an, durch welche schon Gregor von Nyssa die Trinitätslehre faßlicher zu machen gesucht hatte; Augustin setzte dieses Verfahren fort und durch ihn übertrug es sich auf die lateinische Kirche. In allen Geschöpfen findet er das Bild der Trinität, schwächt aber auch die Bedeutung der Bilder, in welchen er dies sehr weitläufig durchführt, zu völliger Nichtigkeit ab, indem er zugesteht, daß die Unterschiede dreier Momente, welche wir bei allen Geschöpfen nachweisen könnten, etwas ganz anderes sagen wollten, als die trinitarischen Unterschiede in der Gottheit. Dennoch legt er auf die psychologischen Unterschiede, welche er in Uebereinstimmung mit seiner allgemeinen Verfahrungsweise vorzugsweise berücksichtigt, in dieser bildlichen Darstellung der Trinität sehr starkes Gewicht. Besonders im Sein, im Erkennen und in der Liebe, oder im Gedächtniß, im Verstande und im Willen, dessen höchster Grad die Liebe ist, findet er das Bild der Dreieinigkeit. Die nicht leicht verständliche Gestalt der letzten Analogie hat spätern Zeiten, welche von der Autorität des Augustinus zehrten, viel zu denken gegeben. Schon aus diesem Grunde durften wir diese Spiele seines Witzes nicht ganz übergehn.

Von viel größerer Wichtigkeit ist die Lehre des Augustinus über das Verhältniß, in welchem wir den Begriff Gottes zu unserer wissenschaftlichen Forschung zu denken haben. Gott, die Wahrheit schlechthin, zu erkennen ist unser Zweck; er ist der Gegenstand unserer Liebe. Daß wir die Wahrheit vollkommen erkennen können, ist unser Glaube, die Hoffnung, welche uns belebt; diesem unsern Zwecke haben wir unsere Liebe ausschließlich zuzuwenden. Als eine lebendige Liebe aber soll sie sich beweisen

in den Werken unseres Lebens, welche wir in der Welt zu üben haben. Wir müssen in ihnen hindurchgehn durch das Werden, welches alle weltliche Dinge trifft, weil sie werden müssen. So haben wir auch die Werke zu lieben, aber sie auch alle ausschließlich auf den Zweck unserer Liebe zu richten, sie als Mittel betrachtend, durch welche wir zu unserm höchsten Gute, zu Gott, gelangen können. Durch solche Mittel den Zweck zu erreichen ist uns nicht unmöglich, da wir und alle Dinge der Welt beständig und unmittelbar mit Gott verbunden bleiben; denn im Sein der ewigen Wahrheit wurzeln alle Dinge mit uns gemeinschaftlich; unsere Seele lebt in ihr; alle Dinge sind in ihr; wenn wir aber durch die weltlichen Mittel hindurchgehn müssen, so geschieht dies nur, weil wir die Wahrheit im Werden mehr und mehr uns aneignen müssen. Mit ihr als unserm Grunde und Zwecke hängen wir beständig zusammen, das Weltliche scheidet uns nicht vom Göttlichen, wenn wir es nur als Mittel recht zu gebrauchen und zu begreifen wissen. In allen diesen Punkten entwickelt Augustin nur die alte Kirchenlehre. Seine Sätze, in welchen er das unmittelbare Sein der weltlichen Dinge in Gott ausspricht, könnten zuweilen den Anschein geben, als wäre er in pantheistischer Weise in Gefahr Gott mit der Welt zu verwechseln. Scheut er doch die Formel nicht, welche Gott als das allgemeine Sein bezeichnet, als das Sein nemlich, in welchem alles wahrhaft ist, was wahrhaft ist. Aber Gott und Welt werden auch deutlich von ihm unterschieden. Daß Gott nicht verwechselt werden dürfe mit der Welt, bezeugt seine Einfachheit, welche alle Theile, seine Unveränderlichkeit, welche alles Werden von ihm ausschließt. Selbst die vernünftigen Seelen sind nicht Theile Gottes; sie dulden das Schmählichste; sie begehn verdammungswürdige Thaten; von Theilen Gottes, wenn Gott Theile hätte, würde dergleichen nicht ausgesagt werden können. Wenn wir eine allgemeine Weltseele annehmen wollten, so würde sie doch mit Gott nicht verglichen werden können, weil sie ein veränderliches Leben haben müßte. Wenn hierdurch das Sein Gottes in

seinem Unterschiede vom Werden der weltlichen Dinge sicher gestellt wird, so soll auch die allgemeine, alles umfassende Wahrheit Gottes die Wahrheit der weltlichen Dinge nicht gefährden. Den Subjecten der Erscheinung, von deren Wahrheit Augustin ausging, darf ihr Leiden und ihr Thun nicht geraubt werden. Gott bewirkt zwar alles; als das ewige Princip aller Dinge liegt er auch allen ihren Thätigkeiten zu Grunde; aber die Wirkungen der weltlichen Dinge dürfen ihm doch nicht als seine Thätigkeiten beigelegt werden, weil sie zeitliche Wirkungen sind. Er bewirkt sie, aber nur indem er den weltlichen Dingen die Kraft verleiht sie zu üben, sie antreibt zu ihrer Uebung und ihnen die Freiheit gestattet ihre eigenen Bewegungen, ihre eigenen Thätigkeiten zu haben. So bleibt der Unterschied bestehn zwischen Gott und Welt, wie er immer von der christlichen Lehrweise anerkannt worden war. Die Grundsätze, von welchen Augustinus ausging, sichern ihn; sie setzen mit derselben Gewißheit das Sein der Erscheinungen, ihrer Subjecte, besonders des denkenden Subjects, wie das Sein des Princips, in dessen Erkenntniß das Denken seinen Zweck und seine Beruhigung finden soll.

Da wir nun aber nur durch das weltliche Werden hindurchgehend Gott erkennen sollen, werden auch die Gedanken Augustins auf die Erforschung des Weltlichen gerichtet. In der Welt hat der Schöpfer sich offenbart. Die Schöpfungslehre Augustins bringt nicht viel Neues. Nach einem Grunde, warum Gott die Welt geschaffen habe, sollen wir nicht fragen; denn sein Wille ist von keiner höhern Ursache, von keiner Nothwendigkeit abhängig. Aus der Güte seines Willens hat er sich mittheilen wollen; das ist das größeste Wunder. Von Ewigkeit her hat er so gewollt. Vor der Welt war daher keine Zeit, in welcher sie nicht war. Keine leere Zeit haben wir anzunehmen, wie keinen leeren Raum; mit der Welt wurde erst die zeitliche Abfolge. Wie wir keinen Grund für Gottes schöpferischen Willen suchen sollen, so müssen wir setzen, daß er nicht ohne vernünftigen Grund sie so gemacht hat, wie er sie gemacht hat; denn er ist die voll-

kommene Vernunft. Er wollte sie vollkommen gut, zum Guten machen und vollständig seine Weisheit in ihr abdrücken. Sie mußte aber auch Materie haben, weil sie werden, d. h. aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen mußte, und die Materie nichts anderes ist, als das Formbare, welches aus der Möglichkeit zu sein zur Wirklichkeit des Seins gelangen soll. Mit der Materie ist aber nichts Böses in die Welt gekommen; denn auch die körperliche Materie ist etwas Gutes, weil sie die Möglichkeit zur Form und mithin zum Guten ist. So ist die Welt ein vielgestaltiges Ding geworden. In die Materie aber hat Gott seine vernünftigen Ideen gelegt und alles der Vernunft gemäß gemacht, alle Individuen, Arten und Gattungen nach den Musterbildern seiner Ideenwelt gestaltend. Alles hat er geordnet nach Maß, Zahl und Gewicht, damit alles die vollkommene Schönheit offenbarte, welche er selbst ist. Nicht ihm völlig gleich konnte die Welt sein, weil sie ohne Vielheit und Werden nicht sein konnte, aber in ihrer Ordnung sollte sie ein vollkommenes Abbild seiner Schönheit geben. Hierauf legt Augustin das größte Gewicht, indem er in Gott die höchste Form und Schönheit erblickt und in den mannigfaltigsten Ausdrücken die Anmuth des Schöpfers preist, deren Reize unser Verlangen, die Sehnsucht der Geschöpfe nach der Herrlichkeit des Schöpfers wecken sollen. Die Ordnung der Welt ist das Bild dieser göttlichen Schönheit. Sie wird von Augustinus so fest gehalten, daß auch kein Wunder sie stören darf; denn die Wunder gehören doch nur einer uns unbekannten Ordnung der Natur an, dürfen aber nicht als gegen die Natur laufend von uns gedacht werden. Nach der platonischen Ideenlehre wird diese Ordnung gedacht in einer Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe, welche Realität haben, weil sie in der Wahrheit der göttlichen Idee gegründet und nach ihrem Muster die weltlichen Dinge von Gott geschaffen worden sind. Da ist alles in der Welt entweder der Vernunft theilhaftig oder doch vernunftmäßig gestaltet, so daß es von der Vernunft begriffen werden kann. Augustin eignet sich die platonische Ideenlehre

an, wendet sie aber doch mehr, als Plato, vom Abstracten ab; nicht das Allgemeine allein hat ihm Realität, sondern auch die besondern Individuen, welche ja auch nur niedere Begriffe unter den höhern Begriffen der Arten darstellen; die allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe der concreten Natur werden alsdann besonders berücksichtigt in der Betrachtung der Naturordnung, welche Niederes mit Höherem zu einem Ganzen verbindet. Die Ideen stellen ihm nur die lebendigen Wesen und Ordnungen der Welt dar. Hiermit verbindet sich auch ungezwungen der aristotelische Begriff der Materie, welche das Vermögen zum Werden und zur Entwicklung der lebendigen Dinge bezeichnet. Die ewigen Ideen stellen sich nun als lebendige Kräfte dar und Augustin verfehlt nicht an die stoische Lehre von den sich entwickelnden Samenideen uns zu erinnern, welche das Wesen der Dinge bilden. Solche lebendige Samenideen (**rationes seminales**) sind von Gott in den weltlichen Dingen geschaffen worden. So finden sich in der Lehre des Augustinus von der Welt die vornehmsten Lehrweisen der griechischen Philosophie vertreten; er verwendet sie dazu das ganze System aller weltlichen Dinge als ein vollkommenes Abbild des göttlichen Verstandes erscheinen zu lassen, welcher mit ewiger und unwandelbarer Vorsehung alles geschaffen hat, regirt und durch das Werden der Zeit hindurch zu seiner Vollendung bringen wird.

Aber je schöner hiernach diese Ordnung der Welt, um so räthselhafter mußte ihm auch die Erfahrung erscheinen, welche von den Unordnungen in der sittlichen Welt zeugt. An dem Versuch über diese sich zurecht zu finden scheitert sein Glaube. Wir sahen, wie er die Grundsätze der kappadocischen Bischöfe theilte, aber ganz konnte er ihnen nicht folgen. In Gott sieht er den Schöpfer und Vollender aller Dinge; aber der Kampf des Guten mit dem Bösen hat ihn tief ergriffen; so tief sieht er ihn eingreifen in den ganzen Zusammenhang der Dinge, so sehr im Grunde aller Dinge angelegt, daß er nicht glauben kann, er ließe sich ausscheiden und alles ließe zur Vollendung aller Dinge sich

durchführen. Seine allgemeinen theoretischen Grundsätze über die Erscheinungen, welche der denkenden Seele gewiß sind, über die Sehnsucht dieser Seele nach der Erkenntniß des letzten Grundes und daß in diesem Grunde alles sein wahres Sein hat, sie fordern alle nur das Gute und die ewige Ordnung der Dinge; aber das Böse, gegen welches er in seinem praktischen Leben zu kämpfen hat, greift mit seinen zerrüttenden Folgen in den Lauf der zeitlichen Dinge ein; diese Folgen erstrecken sich in das Unendliche; sie lassen sich nie ganz tilgen. Dieser Gedanke ruft Folgerungen hervor, welche seinen wissenschaftlichen Grundsätzen nicht entsprechen. Er muß zu Annahmen über die Welt und den Menschen schreiten, welche eine verwickelte Ausgleichung der verschiedenen Richtungen in seiner Lehre herbeiziehn. Hierbei haben die Grundsätze der alten Kosmologie aushelfen müssen, welche den Lehren der heidnischen Philosophie einen größern Einfluß verstatteten, als seine christliche Denkweise ihnen hätte zugestehn sollen. Die Denkweise der alten Völker ist noch in seiner Zeit, in ihm, in seinen Ansichten vom praktischen Leben mächtig. Indem er diesen vorherschend sich zuwandte, trat auch die Macht sinnlicher Vorstellungen, mit welchen die praktische Denkweise unausbleiblich verkehrt, in seinen philosophischen Lehren hervor. Der gemeinen Vorstellungsweise gab er nach, indem er den Stolz der Philosophen floh. Einen Einfluß seiner Nationalität wird man hierin auch muthmaßen dürfen. Die lateinische Kirche hatte immer mehr mit sinnlichen Vorstellungsweisen sich getragen, als die griechische. Einen passenden Uebergang zu den kommenden Zeiten mochte nun diese Wendung seiner Lehren wohl abgeben. Die Zeiten waren im Anzuge, wo mit der sinnlichen Rohheit neuer Völkerbestandtheile die feinere Bildung der alten Völker immer mehr sich versetzen sollte. Auch in dieser Mischung finden wir in den Lehren des Augustinus, welche die Grundlage der Kirchenlehre für die neuern Völker werden sollten, den Beginn der künftigen Zeiten angebahnt.

Eine ausführliche Kosmologie hat Augustin nicht entwickelt;

seine Lehre ist überwiegend Anthropologie und Psychologie. Der Mensch ist ihr nicht einziger, aber doch vorzüglicher Zweck der Welt. Weder die Gedanken, welche in der christlichen Lehrweise nach dem allgemeinen Zusammenhang der Welt aussehn, noch das Weltsystem der alten Philosophie fesseln sein Nachdenken. Auf eine Theorie der Engel will er nicht eingehn; den Himmel und die Gestirne betrachtet er als höhere lebendige und vernünftige Wesen; er setzt das Eingreifen dieser allgemeinern Kräfte in unser irdisches Leben voraus; aber für seine praktische Denkweise haben diese höhern Gebiete des Seins wenig Interesse. Doch sind einige allgemeine Ansichten der alten Kosmologie auf ihn übergegangen und wirken in seiner Lehre zwar nicht mit unbeugsamer, aber doch mit nachhaltiger Macht. Zu ihnen gehört seine Ansicht von der Nothwendigkeit der Gradunterschiede nicht allein in dem Leben und der Entwicklung der weltlichen Dinge, sondern auch in ihren wesentlichen Unterschieden, so daß sie verschiedenen Classen von verschiedenen Graden des Werthes angehören müßten. Diese Ansicht hängt freilich mit der anthropologischen Richtung der Theologie eng zusammen. Die verschiedenen Grade der Classen werden von Augustin aufgezählt; freilich nicht ganz vollständig; denn für uns, meint er, wären sie unzählbar; aber Gott hat sie gezählt; nur einige dieser Gradunterschiede stehen ihm fest nach den Lehren der alten Physik; so der Himmel und die Erde, die körperliche, unbelebte und die belebte Natur, der Leib und die Seele, die Pflanzenseele, die thierische und die vernünftige Seele, das Vernünftige und das, was nur der Vernunft gemäß ist. Solche Gradunterschiede finden sich auch im Leben der Dinge und gestatten da den Uebergang aus dem einen in den andern Grad; aber nicht alle Gradunterschiede sind von dieser Art, sondern es finden sich auch solche, welche feststehend an bestimmte und unveränderliche Arten der Dinge geknüpft sind. So kann das Körperliche nie geistig, das Vernunftmäßige, wie das vernunftlose Thier, nie vernünftig werden. Augustin hält jedoch die Unterschiede des Grades und der Art nicht immer

streng von einander geschieden. Er findet es möglich, daß Menschen zum Grade der Engel erhoben werden, so wie Engel fallen und den Vorzug ihres höheren Grades verlieren können; in einem solchen Fall muß ein Ersatz für diesen Verlust in der Schönheit der Welt gesucht werden. Diese Annahme weist uns auf den Grundsatz hin, von welchem die Betrachtung aller specifischen Unterschiede in der Welt geregelt wird. Zur Vollkommenheit der Welt gehört die Vollständigkeit aller Grade und aller Arten. Kein Grad, keine Art kann ausfallen; denn in der Welt mußte die Gerechtigkeit Gottes sich offenbaren, welche alles nach Maß vertheilt. Dieser Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit ist von der alten Philosophie auf den Augustin übergegangen; er wendet ihn auf seine Lehren von Gott in mehrern Fällen an. Mit einem andern Begriff der alten Philosophie steht er ihm in engster Verbindung, dem Begriffe der Schönheit. Wie den griechischen Philosophen ist ihm das Gute gleichbedeutend mit dem Schönen. Die Gerechtigkeit aber ist die innere Schönheit, von welcher die äußere Schönheit der richtigen Verhältnisse ausgeht. Wie Gott nun die äußere Schönheit der Verhältnisse geordnet hat, so muß sie auch ungestört erhalten werden; denn entweder halten die Dinge die Ordnung oder sie werden von ihr gehalten. Wenn auch das Böse auf die Störung der Ordnung ausgehn sollte, so wird es doch immer wieder von der Ordnung des Ganzen überwältigt. Hiernach stellt sich nun heraus, daß die vollkommene Schönheit der Welt von Anfang an in der That in demselben Grade fortwährend bestehn muß; kein Zusatz kann ihr gegeben werden; wir würden hieraus folgern müssen, daß die freie Entwicklung der Vernunft nicht dazu nöthig wäre den Zweck der Welt herbeizuführen. Es läßt sich nicht verkennen, daß dies der ethischen Weltansicht nicht entspricht, welche Augustin im Sinn der Kirchenlehre geltend machen möchte. Aber auch noch andere Folgerungen ergeben sich. Zur vollständigen Schönheit der Welt gehören auch die Gegensätze. Denn Schönheit fordert Mannigfaltigkeit in der Uebereinstimmung der Theile. Ohne Grade aber

können diese Gegensätze nicht sein und zur Vollständigkeit der Welt werden eben so sehr die niedrigsten wie die höchsten Grade verlangt. Ohne das Unvernünftige würde auch das Vernünftige nicht sein können, ohne das Böse nicht das Gute. Zu den Graden der Dinge, welche in der vollständigen Welt nicht fehlen dürfen, gehört auch das Elend der Sünder; es ist doch immer noch besser, als das Sein der unvernünftigen Geschöpfe; besser ist es elend sein, als nicht sein, besser Vernunft haben auch im sündigen Leben, als ohne Vernunft sein. Wie eine schöne Rede muß diese Welt durch Gegensätze geschmückt werden. Zwar wenn wir das Böse außer seinem Zusammenhang betrachten, erregt es Abscheu; wenn wir es aber in der Ordnung begreifen, in welcher es von Gott den Dingen eingefügt worden ist, sehen wir, wie es dem Guten dient und nothwendig zum Schmucke der Welt ist. Es ist den Barbarismen und Solöcismen zu vergleichen, welche Dichter gebrauchen um durch sie größere Schönheiten zu erreichen. Das Gute glänzt um so stärker hervor, je schärfer es in Gegensatz gegen das Böse gestellt wird. Ein schönes Gemälde wird durch die schwarze Farbe nicht befleckt, welche an ihrer rechten Stelle steht. An einigen Geschöpfen mußte die Macht der barmherzigen Gnade, an andern die gerechte Rache Gottes sich offenbaren. Zur vollständigen Schönheit der Welt gehörte dreierlei, das Elend der Sünder, die Uebung der Frommen und die Seligkeit der Gerechten. Diese Grade der weltlichen Dinge müssen ihr beständiges Bestehen haben, weil sie in der ewigen Weisheit Gottes gegründet sind. Daher hegt Augustin auch keinen Zweifel daran, daß die Strafen der Sünde nie aufhören werden. Eine allgemeine Erlösung vom Bösen stimmt mit seiner Ansicht von der Welt nicht überein. Der Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Teufels kann nicht aufhören, weil ihn Gott gewollt hat um in der Schönheit der Gegensätze seine Schönheit zu offenbaren. Seine umbarmherzige Gerechtigkeit und seine barmherzige Gnade theilen sich in ihm und offenbaren sich in dieser Theilung; auch in der Schönheit

Gottes kann die Uebereinstimmung der Theile nicht fehlen. Wir können nicht daran zweifeln, daß in diesen kosmologischen Lehren, welche auch auf die Theologie ihren Rückschlag ausüben, Reste der alten Weltansicht bei Augustin stehen geblieben sind. Die Lehren von der Schönheit der Welt, von der Schönheit Gottes und seiner vertheilenden Gerechtigkeit zeigen sie deutlich. Den Augustinus beherscht die Meinung, daß die Schönheit und die Formen der Dinge, wie sie einen ewigen Grund haben, so auch im Wesen der Dinge ein beständiges Bestehen haben müssen und unter dem Wechsel der Dinge zwar eine scheinbare Störung derselben eintreten kann, aber doch auch immer dasselbe Wesen in der einmal angelegten Weise, welche in Gottes ewiger Weisheit begründet ist, sich wiederherstellen werde.

Diese Meinung war nicht leicht durchzuführen im Blick auf den Menschen und seine Geschichte. Da Augustin dem Zuge der christlichen Denkweise folgend nach dieser Seite zu vorzugsweise seine Gedanken wandte, hat sie auch ihre Umwandlungen erfahren, aber verschwunden ist sie doch nicht aus seinen Grundsätzen und den Beweggründen seiner Lehrweise. Das Großartige in dem Entwurf seines Systems läßt ihn die Geschichte der Menschheit im Allgemeinen bedenken. Die Lehre von der Erziehung der Menschheit leitet ihn dabei; sie ist ein Hauptgesichtspunkt in seinem Gedankengange. In ihrer Durchführung dienen ihm die christlichen Ueberlieferungen zur Grundlage; er schließt daran aber auch die Lehren der alten Philosophie und der Profangeschichte an, welche der christlichen Kirche zur Folie dienen müssen. Die Menschheit wird von ihm als ein Ganzes betrachtet; die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe läßt sie als ein solches erscheinen ohne zu verbieten, daß auch jeder einzelne Mensch als ein Wesen für sich betrachtet werde. Es kommt darauf an den Plan Gottes im Verlauf der Menschengeschichte zu begreifen und zu erkennen, wie er im Zusammenhang steht mit der Ordnung der ganzen Welt. Diese stellt sich nun als eine in der Entwicklung begriffene dar; in ihr aber macht sich die Unord=

nung des Bösen bemerklich und es erwächst die Schwierigkeit zu zeigen, wie bei alledem die ewige Schönheit der Welt bestehen könne.

Von dem ersten Zustande des Menschen wird ausgegangen. Er war da im Paradise, noch in der Unschuld; denn das Böse sollte erst eintreten. Die Schilderung dieses ersten Zustandes verräth schon eine Neigung in Anschluß an die gemeinverbreitete Vorstellungsweise ihm eine schönere Farbe zu geben, als die allgemeinen Grundsätze über die Entwicklung der menschlichen Vernunft vertragen. Im Stande der Unschuld mußte, da die Ordnung des Lebens noch nicht gestört war, das Niedere dem Höhern in Gehorsam unterworfen sein, der Körper also der Seele gehorchen, die Seele der Vernunft; die Seele durfte also von keiner unvernünftigen Begierde beherscht werden; unwillkürliche Bewegungen des Leibes, deren wir uns jetzt schämen, konnten damals nicht vorkommen; der Mensch konnte daher auch dem Tode nicht unterworfen sein. Die Vernunft gehorchte Gott. Auch der Irrthum, die Selbstentfremdung konnte damals nicht stattfinden; dies alles ist erst eine Folge des Sündenfalls. Wir können diese Sätze als Folgerungen der Annahme ansehn, daß der Mensch der einzige Zweck der Welt sei. Aber Augustin legt dem Menschen im Paradiese auch eine ausgezeichnete Weisheit bei, weil er allen Dingen ihre Namen zu geben gewußt habe. Dies stimmt nicht zum Besten mit der Lehre, welche von ihm doch auch gebilligt wird, daß der Mensch alles erst werden sollte, was ihm Werth verleiht, durch den Gebrauch seiner Vernunft, in der Aneignung der Gaben, welche ihm Gott verliehen hatte. Auch muß er die Schwäche des Menschen im Paradise anerkennen bei aller seiner Weisheit, weil er fallen konnte. Zwei Gedanken stellen sich hier nebeneinander, ohne daß ihre Vereinbarkeit nachgewiesen würde, der Gedanke an die untadelhafte Schönheit der Schöpfung, wie sie aus der Hand Gottes ging, und der Gedanke an die Freiheit der Vernunft, welcher fordert, daß wir erst durch unsere eigene Entwicklung, ja durch das

Böse hindurchgehend zu unserer untadelhaften Schönheit gelangen sollen.

Was diesen Gedanken betrifft, so giebt der Begriff der Freiheit der Vernunft einen der wesentlichsten Bestandtheile in der Lehre des Augustinus ab. Doch wird er nicht ohne Schwierigkeiten von ihm behauptet. Diese liegen zunächst im Verhältniß des Menschen zu Gott, welcher alles vorherweiß, alles vorherbestimmt. Die hieraus gezogenen Einwürfe würden unüberwindlich sein, wenn das zeitliche Verhältniß zwischen dem Vorherwissen und Vorherbestimmen und dem Nachherwollen und dem Nachherthun nicht beseitigt werden könnte durch den Gedanken an das transcendentale, ewige Wesen Gottes. Augustinus ist wohl nicht ungestört geblieben in seinen einzelnen Untersuchungen von der Einmischung jenes zeitlichen Verhältnisses, doch weiß er sich durch diesen Gedanken zu beruhigen, wenn auch nur sehr im Allgemeinen. Alles Sein, alles Wollen ist von Gott, bemerkt er gegen den Pelagius; dies gilt auch vom Menschen im Paradise in welchem er doch noch völlige Freiheit besaß; aber dennoch ist alles Wollen unser und nur dadurch unser Wollen, daß wir es wollen. Die Wirksamkeit Gottes in uns, durch welche er alles Wollen in uns hervorruft, wird zwar vom Augustinus zuweilen in einer zu sehr physischen Weise vorgestellt, wenn er ihn als den allgemeinen Lebensgeist betrachtet, der alles Wollen in uns belebt; aber dies hindert ihn doch nicht anzunehmen, daß er durch sein inneres Walten in unserm Leben uns auch Theil nehmen läßt an den Kräften, welche er in uns gründet und in uns erweckt. Seine Lehre von der Freiheit unseres Wollens und Handelns ist von dieser Seite einfach und klar. Er erklärt sich gegen die Einwürfe, welche man gegen die Möglichkeit der Freiheit erhoben hatte von Seiten eines zu weiten Gebrauchs des Begriffs der Nothwendigkeit, welche man doch auch in diesem weitern Sinne der Freiheit ausschließen lassen wollte. Wenn alles, lehrt er, was man nothwendig nennt, die Freiheit aufhöbe, so würde auch Gott in seiner Allmacht nicht frei

sein, weil er nothwendig allmächtig ist, und der Wille würde nicht frei sein können, weil er nothwendig frei ist. Auch die Ordnung der Ursachen, lehrt er, hebt die Freiheit nicht auf, weil die freien Ursachen in ihr ihre Stelle haben; denn der freie Wille ist selbst eine Ursache und zwar die Ursache aller menschlichen Werke, welche wir nemlich dem Menschen in Wahrheit zurechnen können. Das Hauptgewicht im Begriffe der Freiheit liegt ihm darauf, daß die freien Wesen ihre eigenen Thätigkeiten, ihre eigenen Bewegungen haben, wie wir solche Bewegungen auch in uns wahrnehmen. Wenn wir wollen, so kann dieser Wille von niemanden anders als von uns vollzogen werden, denn wir schreiben ihn uns zu. Was wir aber uns zuschreiben dürfen, nur das ist wahrhaft unser und daher zögert Augustinus auch nicht zu erklären, daß wir in Wahrheit weiter nichts sind als Willen, weil wir nur unsere Willensacte uns zurechnen dürfen. Auch die deterministischen Lehren von der Abhängigkeit unseres Willens von unserm Erkennen oder von unserm Wesen stören ihn hierin nicht. Denn nicht das Erkennen geht dem Willen, sondern der Wille geht dem Erkennen voraus. Erst müssen wir das Gute wollen und lieben, ehe wir es haben und wissen können, was es ist. Was aber unser Wesen betrifft, so beruht es darauf, daß wir die Seligkeit wollen, und dies kann die Freiheit des Willens nicht aufheben, denn sonst würden wir wider unsern Willen selig sein wollen. Augustin mußte ohne Zweifel auf die Freiheit der vernünftigen Seele mit aller Kraft dringen; sein Glaube forderte sie und nicht weniger der oberste seiner wissenschaftlichen Grundsätze; denn ohne sie würden wir das Gute nicht wollen, das Wahre nicht denken können.

Aber die größte Schwierigkeit ergiebt sich ihm dadurch, daß er die menschliche Freiheit auch mit dem Bösen in Verbindung findet. In dem Begriffe der Freiheit überhaupt liegt diese Verbindung nicht. Die größte Freiheit besteht vielmehr darin, daß man frei ist von Sünde; diese größte Freiheit sollen wir gewinnen, wenn wir zur Seligkeit gelangen; Gott ist sie ursprünglich

eigen. Wir haben aber diese Freiheit erst zu erlangen und die erste Freiheit des unschuldigen Menschen bestand nur darin, daß er am Guten festhalten, der Sünde sich enthalten konnte; es ist dagegen eine Schmälerung der Freiheit, wenn der Mensch der Sünde unterthan wird. Die Freiheit, welche wir nun in unsern sündigen Handlungen uns zuschreiben, ist in diesem Sinne in der That nur Sklaverei, eine Ohnmacht der Seele, welche so viele Herrn hat, als Laster. Dem Menschen aber in seiner Unschuld wohnte auch diese Schwäche bei, daß er sündigen konnte; er hatte die Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem. Diese Wahlfreiheit gehört nun auch nicht zum Begriffe der Freiheit; weder Gott, noch die Seligen sind in diesem Sinn frei. Sie kann nur zu den mittlern Gütern gerechnet werden, welche sein mußten, damit die Ordnung aller Grade in der Welt wäre; so wie das Höchste und das Niedrigste in der Welt sein mußte, so durfte auch die Wahl zwischen Gutem und Bösem nicht fehlen, welche weder Gutes noch Böses ist. Auf das engste hängt also dieser Gedanke der Wahlfreiheit mit der Lehre des Augustinus von der vollständigen Schönheit der Welt zusammen. Er leitet sogar auch umgekehrt die Nothwendigkeit der Gradunterschiede von der Nothwendigkeit der Wahlfreiheit ab, indem er lehrt, daß Niederes und Höheres in der Welt sein mußten, damit der Mensch dem einen, wie dem andern sich zuwenden könnte. Freilich ist nun das Höhere, welchem wir uns zuwenden sollen, nicht ein Bestandtheil der Welt, sondern Gott; darauf war es angelegt, daß Gott den Geist, dieser den Körper beherschte; das Niedere aber ist die körperliche, sinnliche Natur, ein Bestandtheil der Welt. Wenn wir dieser uns zuwenden, lassen wir uns von ihr leiten und werden ihr unterthan; dies ist die Sklaverei des Bösen. Wird der Mensch freiwillig einer solchen sich unterwerfen? Wie konnte er seinen Geist vergessen, da ihm nichts näher ist, als er? Von dem Bilde Gottes, welches in uns ist, werden wir durch das Sinnliche abgelenkt; im Bösen vergessen wir Gott, der uns beständig gegenwärtig ist; in ihm unterwirft sich

das Niedere dem Höhern; dies ist eine Verkehrung der Ordnung in der Schönheit der Welt, welche uns wie ein Wunder erscheinen muß. Und dennoch ist diese wunderbare Unordnung eingetreten; wir erfahren sie täglich, indem wir in unsern sinnlichen Begierden uns dem unterworfen sehen, was geringer ist, als wir.

Augustin hat Versuche gemacht das Böse sich zu erklären. Sie sind alle vergeblich; es zeigt sich immer wieder als ein Wunder, als ein Wunder in dem Sinn, in welchem er selbst kein Wunder zulassen wollte, als etwas, was gegen die Ordnung der Natur ist. Denn Gott, erklärt Augustin, hat das Böse zwar vorhergewußt, aber nicht vorherbestimmt, als wenn etwas sein könnte, was nicht zuerst von Gott zum Dasein bestimmt werden müßte. Er meint, sonst zwar sei in allem der Wille Gottes früher, als der Wille der Seele, aber im Bösen sei der Wille der Seele früher, als der Wille Gottes. Und alle die Werke Gottes, welche nun dem bösen Willen folgen müssen, werden dann ohne Zweifel auch von dem vorausgegangenen Willen der Seele abhängig. Bei der Unordnung, welche das Böse brachte, konnte es doch nicht bleiben; es mußte der Ordnung wieder eingefügt werden. Indem Gott dies bewirkt, muß er von dem vorausgegangenen Willen der Seele bestimmt werden. Das Werk der göttlichen Vorsehung theilt sich nun; nicht allein schafft, erhält und belebt sie die ihr untergebenen Dinge, sondern in ihrem strafenden Zorne, in ihren barmherzigen Gnadenwirkungen wirkt sie auch nachträglich, mitten im Verlauf der Zeit zu neuen Entschlüssen getrieben durch das, was in den geschaffenen Geistern sich verändert hat. Augustin kann es nicht umgehn den Rathschluß Gottes zur Erlösung der sündigen Menschen als etwas zu betrachten, was nicht eingetreten sein würde, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Er, welcher nichts anerkennen wollte, was nicht von und in Gott wäre, muß etwas in der Welt setzen, was weder von, noch in Gott ist, das Böse. Um seinen allgemeinen Grundsatz zu retten, fügt er freilich hinzu, daß nur das Nicht-

seiende nicht von Gott sei und dazu zählt er die Bewegung des Willens von Gott, welcher ist, zu dem, was weniger ist, als Gott, weniger, als das Seiende. In ihrer Unschuld war die Seele bei Gott; in ihrem bösen Willen hat sie sich von Gott entfernt; zuerst war sie in der Ordnung, dem Höhern anhangend; sie hat nicht zuerst zu Gott kommen, in die Ordnung einwachsen müssen; das Böse ist ein Abfall von der ursprünglichen Ordnung; es ergiebt sich nicht in einem Aufstreben der Seele zum Höhern und nach der Ordnung. Dies ist einer der Versuche, durch welche Augustin das Räthsel im Bösen vergeblich sich zu lösen strebt. Er beruht auf der schon oft erwähnten Meinung, daß wir im Bösen nur etwas Nichtseiendes zu sehen hätten. Augustin hat diese Meinung nach der metaphysischen Richtung seiner Gedanken nur etwas weiter ausgeführt. Alles Sein ist gut als solches; das Böse kann nur in einem Mangel an Sein, in einer Verneinung bestehn. Doch macht der Mangel an Sein im Allgemeinen noch nicht das Böse; denn der Körper, die unvernünftigen Thiere sind nicht böse, weil ihnen ein Sein, die Vernunft, mangelt; nur dadurch wird der Mangel an Sein böse, daß er in Folge eines Verlustes des Guten eingetreten ist, welches ein Ding von Natur besaß, weil es durch seinen Willen von seiner natürlichen Ordnung sich abgewendet hat. In einem solchen Verlust des natürlichen Guts, einem Verderben der ursprünglichen Natur liegt das Räthsel des Bösen. Ein Gutes, ein Sein bleibt dabei doch immer zurück, eine mangelnde Ursache; jedes Böse kann nur an einem Guten sein, jedes Nichtsein nur an einem Sein; daraus erklärt sich auch, daß trotz seinem Heraustreten aus der natürlichen Ordnung das Böse noch immer der Ordnung der Ursachen eingefügt bleibt. Diese Gedanken sucht Augustin festzustellen um das Böse einigermaßen sich begreiflich zu machen. Je mehr aber sein praktischer Sinn, sein Kampf gegen das Böse in die Natur des Gegners einzudringen ihn nöthigt, um so weniger genügt ihm der Gedanke an die verneinende Natur des Bösen. Im Manichäismus mochte sich ihm der Ge-

danke an eine wirksame Macht des Bösen zu tief eingeprägt haben, als daß er das Wahre in ihm hätte verleugnen können. Doch fand er diese Macht nicht in der Sinnlichkeit oder in dem Einfluß des Leibes auf die Seele gegründet. So lange das Sinnliche dem Geiste gehorcht, wie das Niedere dem Höhern gehorchen soll, gehört es zur Ordnung der Welt; das Sinnliche haben wir nur zu meiden, sofern es vom Laster verdorben ist; die sinnliche Begierde aber, welche uns dem Fleische unterthan macht, ist erst eine Folge der Sünde und erst aus ihr ergiebt sich der Streit des Fleisches mit dem Geiste, welcher den Menschen mit sich selbst uneinig macht und sein Leben spaltet. Augustin setzt also eine ursprüngliche Einigkeit des Leibes mit der Seele voraus, welche wunderbar genug ist um ihm das ganze weitere Leben zu einem Wunder zu machen. Den Grund des Bösen sucht er nun allein in der Abwendung der Seele von Gott, welchem das böse Gelüst nicht mehr die Ehre geben wollte, von ihm alles zu haben. Zu dieser Abwendung soll die Seele nicht verlockt werden von irgend einem andern, von äußern Gütern, von einem augenblicklichen Genuß, sondern sie allein soll sich selbst verlocken, indem sie die Selbstliebe der Liebe Gottes vorzieht. Es ist also eine ganz abstracte Selbstliebe, welche von Augustin für den Grund des Bösen gehalten wird. Wenn wir etwas für uns selbst sein, etwas Eigenes für uns haben, nicht Gott dienen, sondern ihm nachahmen und Principe unseres eigenen Seins und Lebens sein wollen, dann sind wir dem Bösen verfallen. Dies ist der Stolz der Seele, welche für sich etwas begehrt, derselbe Stolz, welcher den Philosophen vorgeworfen wurde; er ist der Grund alles bösen Gelüstes. Durch ihn werden wir erst dem Aeußern zugewendet, indem wir etwas scheinen möchten, was wir nicht sind, und kommen dadurch unter die Herrschaft der zeitlichen Güter, welche keine wahre Güter sind. Sollen wir nun sagen dieser Stolz sei nicht und daher auch nicht in Gott und keiner seiner Gaben gegründet? Sollen wir meinen, die Nachahmung Gottes in der Begründung unserer eigenen Wirklichkeit, worin

die alten Kirchenväter unser Ebenbild Gottes gesucht hatten, wäre schlechthin verwerflich? Gesteht doch auch Augustin den Seelen, welche unter Gottes Gnade leben, ohne Bedingung zu, daß ihr Wollen ihnen eigen bleibe. Man wird nur urtheilen können, daß Augustin im Bösen nur einen Widerspruch in sich selbst zu entdecken wußte, weil er es mit der Ordnung der Welt in Widerspruch fand, welche er in seinem Weltsysteme sich ausgesonnen hatte.

Ein Problem für die Untersuchung war nun hierdurch wohl hervorgehoben worden, schärfer als es bisher geschehn war; auch kann man Ansätze zu seiner Lösung bei Augustin finden; aber das Wahre für die Erkenntniß des Bösen treffen sie nicht. Dies sehen wir am deutlichsten aus der Art, wie die menschlichen Dinge nach dem Sündenfall beurtheilt worden. Augustin will dem Menschen im Stande der Sünde nichts Gutes übrig lassen. Hierzu wird die verneinende Natur des Bösen und der Gegensatz zwischen der gesunden und der krankhaften Natur des Menschen im stärksten Grade angespannt. Im Paradise, meint Augustin, würde der Mensch durch sein Verdienst zur Seligkeit haben gelangen können; in seinem Leben nach dem Fall dagegen gesteht er ihm auch nicht das geringste Verdienst zu; ohne Zweifel liegen dieser Lehrweise zwei verschiedene Begriffe vom Verdienst zu Grunde. Mit gesunden Kräften, so wird dies erläutert, würde der Mensch alle Fähigkeiten gehabt haben seiner Bestimmung zu genügen; nachdem er seine Kräfte verschwendet und verdorben habe, wäre er hierzu unfähig geworden; dies ist begreiflich; aber es wird auch hinzugefügt, er wäre nun aller Ordnung und aller Freiheit zum Guten verlustig. Nur die Freiheit zum Bösen soll ihm übrig geblieben sein, damit die Strafe, welche ihn treffen wird, nicht ungerecht erscheine. Aber was für eine Freiheit ist dies? Nichts anderes als Sklaverei unter der Sünde. Denn in seinem krankhaften Leben ist der Mensch der sinnlichen Lust völlig unterthan; zur Aehnlichkeit mit der viehischen Seele ist seine vernünftige Seele herabgesunken; sie ist dem Reiche des

Bösen zugefallen, welches nur im Gehorsam gegen das Fleisch lebt. Augustin selbst gesteht zu, daß die geistige und leibliche Schwäche, in welcher wir gegenwärtig leben, die Zwietracht zwischen unserm Geiste und unserm Fleische nicht aus unserm Willen komme, vielmehr von Geburt an uns treffe und unserer gegenwärtigen Natur angehöre; aber dennoch sollen wir die Freiheit zum Bösen haben und der Strafe für das Böse würdig sein, einer ewigen Strafe, weil wir ein ewiges Gut verscherzt haben. Man sollte meinen, weil das Böse, welches wir haben, nur an einem Guten sein kann, so würde auch unsere Freiheit zum Bösen nicht ohne eine Freiheit zum Guten bestehn können; auch kann Augustin nicht leugnen, daß die gefallenen Menschen unter der Botschaft der Sünde noch mancherlei vollbracht haben, was außer der Macht des Viehes liegt; er erinnert sich daher auch daran, daß die Natur, welche Gott nach seiner ewigen Idee vom Menschen in uns gelegt hat, ewig bestehn muß; das Ebenbild Gottes ist uns doch geblieben; wir haben noch immer die unsterbliche, vernünftige Seele; aber diesem innersten Kern unserer Substanz läßt er sein Bestehn nur unter der Bedingung, daß er ohne alle Wirksamkeit in unserm Leben bleiben müsse. Das Ebenbild Gottes im gefallenen Menschen kann nichts Gutes wollen und vollbringen; wie schöne Werke es auch vollbracht hat, welche gewiß über das Maß der viehischen Seele hinausgehn, in Kunst und Wissenschaft, alle diese Werke sind hohl, ohne Glauben, ohne Liebe vollbracht worden, nur Werke des Stolzes, des äußern Scheins, glänzender Laster, wie man sich ausgedrückt hat, als wenn solche Werke ohne Liebe zum Guten und Schönen gelingen könnten.

Die Lehre von den Folgen des Bösen hat Augustin in seiner Lehre von der Erbsünde weiter ausgeführt. Zwei richtige Gesichtspunkte liegen ihr zu Grunde, welche beide auf die Einheit der Menschheit dringen. Der eine geht nach dem Vorgange früherer Kirchenlehrer von der platonischen Ideenlehre aus. In dem ersten Menschen war schon die ganze Menschheit angelegt;

in derselben Art, in welcher sie in ihm sich entwickelte, mußte sie auch auf die folgenden Geschlechter übergehn; auch die Keime des Bösen mußten sich übertragen. Der andere Gesichtspunkt führt diesen Zusammenhang der ganzen Menschheit nur in besonderer Beziehung auf unser gesellschaftliches Leben aus. Wir finden uns in einer gestörten Ordnung, in einem Streit, in welchem das Bessere oft dem Schlechtern unterliegt; wie wir gegenwärtig leben, das können wir nicht billigen; wir können uns aber dieser gestörten Ordnung auch nicht entziehn; von unserer Geburt an nehmen wir alle Theil an ihr und greifen in sie ein; unsere Theilnahme an ihr müssen wir uns zur Sünde anrechnen. Es ist eine angeborne Schwäche, welche uns zu dieser Theilnahme verführt. Von diesem Gesichtspunkte aus wird von Augustin zugestanden, daß die Erbsünde nicht in wahrem Sinne des Wortes Sünde heiße; denn als ein angebornes Uebel ist sie nicht freiwillig; jede Sünde aber muß freiwillig geschehn. Er betrachtet sie nun als eine angeborne Schwäche der Natur, welche unter den Fesseln der Sinnlichkeit schmachtet und daher unfähig ist der Verführung zum Bösen zu widerstehn. Ihr Charakter wird darin gefunden, daß wir von der sinnlichen Begehrlichkeit beherscht werden und dem Fleische unterworfen leben. Gegen diese Gesichtspunkte würde nichts Wesentliches einzuwenden sein, wenn Augustin nicht damit die Lehre verbände, daß der Mensch im Stande der Unschuld das Fleisch durch den Geist völlig beherschte, wir aber im Stande der Erbsünde den Geist völlig vom Fleische beherscht sehen. Zu dieser doppelten Uebertreibung wird er nach der ersten Seite zu verführt durch seine irrige Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und tadellosen Schönheit oder Ordnung der Welt, nach der andern Seite zu durch seinen praktischen Eifer in Bestreitung des Bösen. Den ersten Grund seiner Irrthümer über das Böse haben wir schon früher berührt; der andere reißt ihn erst zu den äußersten Härten seiner Lehrweise hin. Das Böse betrachtet er in seinem Streit nicht mehr als eine Sache der Entwicklung, des Lebens, des Handelns, sondern

als eine Sache der Person, der Partei. Er stellt es in einen unversöhnlichen Gegensatz gegen das Gute, in einen Gegensatz der Natur oder des Wesens. Die Unordnung, in welcher wir uns nun finden, ohne ihr uns entziehen zu können, wird nicht wie eine durch die Menschheit gewordene und so auch wieder aufzulösende betrachtet, sondern als eine zweite Natur geschildert, welche uns wesentlich anhaftet und jede Möglichkeit des guten Wollens und Handelns abschneidet. Sie setzt sich wie eine verkehrte Welt, ein Reich des Bösen dem Gottesreiche entgegen. Wir sind nun eine Masse des Kothes, der Sünde, eine in ihrer Wurzel verdammte Masse geworden. Das ist die Aehnlichkeit der viehischen Seele, zu welcher wir nun herabgesunken sind. Die Unordnung, über welche Augustin klagt, wird nicht von unserm zeitlichen Standpunkt betrachtet, auch für Gottes ewige Gerechtigkeit ist sie vorhanden; sie ist gegen das Gesetz und die Ordnung des unbedingten Willens Gottes, von welchem doch sonst behauptet wird, daß nichts sich ihm entziehen könnte. Der praktische Standpunkt unserer Beurtheilung wird zum absoluten Maßstabe gemacht. Hierin liegt die Beschränktheit dieser Ansicht. Gutes und Böses sind sich schlechthin entgegengesetzt, das wird nun behauptet; nicht, wie früher gesagt wurde, ist das Böse immer nur am Guten, eine Verminderung des Seins; vielmehr nur zweierlei ist möglich, man ist entweder ganz gut oder man ist ganz böse; man kann den Willen, die Gerechtigkeit, die Ordnung Gottes ganz erfüllen oder man kann sie ganz verlassen. Die Tugend ist eins; wer sie besitzt, besitzt sie ganz; wer ihr ungehorsam ist, hat sie ganz verloren. Diesem praktischen Standpunkt scharen sich nun die Menschen in zwei Staten; der eine ist der Stat des Teufels, der nur die Unordnung liebt und in seinem Stolze nur sich; ihm gehören alle an, welche in der Erbsünde leben und nicht zum christlichen Glauben erweckt sind; der andere ist der Stat Gottes; ihm gehören die Christen an. Unschwer erkennt man in diesem Gegensatze der Staten den alten Gegensatz wieder zwischen Barbaren und Volksgenossen. Denn

nicht von unserm Willen hängt es ab, ob wir dem einen oder dem andern uns zugesellen; wenn auch nicht unsere Geburt, so giebt doch Gottes Gnadenwahl die Natur dazu oder versagt sie. Wir müssen erstaunen, wie weit hierdurch Augustin von dem Gesichtspunkte abgekommen ist, welcher ihn in der Begründung seiner Lehre von der Erbsünde leitete. Die Menschheit ist nicht mehr eins, sondern in zwei Naturen hat sie sich gespalten. Gott hatte sie als eine Natur gesetzt; aber unser Wille hat sie zerrissen. Von Natur, von Gottes Gnaden war sie eins; aber der sittliche Unterschied hat sie in zwei Arten auseinandergehn lassen. Für die praktische Denkweise Augustins wiegt doch dieser Unterschied viel schwerer, als die natürliche Einheit der Art.

Wie dieser praktische Gesichtspunkt die Einheit der Art zerbricht, so streift er auch nahe daran die Einheit der Person zu verleugnen. Wenn unsere zerrüttete Kraft zu keinem Guten ausreicht, so bleibt kein anderes Mittel, damit nicht Gott vom Teufel besiegt werde, als daß eine neue Kraft zum Guten den Menschen verliehen werde. Dies ist ein neuer Rathschluß Gottes, so gut wie eine neue Schöpfung, wenn uns Gott in der Wiedergeburt, in der Gnadenwahl eine neue Kraft schafft und aus dem Nichts hervorruft. Das trifft die zum Reiche Gottes Berufenen; die andern bleiben in ewiger Verdammung, zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Die Wirkung Gottes hierbei muß als unbedingt gedacht werden; man muß verhüten, daß nicht irgend ein vorhergehender Wille oder Act des Menschen zu ihrer Bedingung gemacht werde. Dafür hat Augustin gesorgt, indem er die Gnade Gottes in viele Gnadenacte zerlegt, welche jeden Fortschritt in der Entwicklung unseres Willens bedingen. Sie geht unserm Willen vorher, bereitet ihn vor, unterstützt und befestigt ihn im Guten; bei jedem Willen, welchen wir doch noch immer selbst wollen müssen, ist sie in Mitwirkung als bedingender Grund zu denken; unwiderstehlich wirkt in uns die göttliche Allmacht. Ohne unser Verdienst wird diese Gnade uns verliehen; kein Bestimmungsgrund, welcher in unserm vorausgegangenen Leben liegen

könnte, darf Gottes barmherzige Gnade bestimmen. Die Gnade würde nicht Gnade sein, wenn sie nicht aus reiner Gnade (**gratis**) verliehen würde. Diese Lehren, freilich mit einiger, kaum erforderlicher Spitzfindigkeit durchgeführt, geben keinen Anstoß, wenn man sie nur von Gottes Seite betrachtet; sie erläutern nur die unbedingte Allmacht des göttlichen Willens und seiner Gaben. Aber von der Seite des Menschen geben sie viel zu bedenken. Die Freiheit des menschlichen Willens, mit welchem er die Gaben sich aneignet, wird ausdrücklich vorbehalten. Aber nicht ohne Bedenken ist es gewiß, wenn Augustin in der Hitze des Streits mit seinen Gegnern behauptet, Gott mache uns gerecht und verleihe uns nicht allein die Kräfte zu gerechten Handlungen; er mache uns gut, damit wir die guten Werke, die äußern Handlungen, vollziehen könnten; wenn er meint, die Rückkehr zu Gott sollten wir uns nicht zueignen, als wenn sie nicht unsere Rückkehr wäre. Solche Aeußerungen mögen der Hitze des Streits zur Last fällen; sie mögen auf die Schwierigkeiten geschoben werden, welche den Ausdruck des Transcendentalen in den Wirkungen Gottes treffen. Viel bedenklicher ist es, daß der Zusammenhang des menschlichen Lebens, die Einheit der Person in seinem Verlauf durch diese Lehren nicht ungefährdet bleibt. Wenn eine neue Kraft, wie in einer neuen Schöpfung, uns zuwächst, bleiben wir alsdann noch dieselbe Person? Ist nicht unter der neuen Kraft, dem neuen Gnadengeschenk eine neue Substanz, ein neues Subject für die aus ihm fließenden Willensacte und Handlungen zu verstehn? So scheint es doch wirklich zu sein, wenn wir alles Gute nicht uns, sondern nur der wiederverliehenen Gnade Gottes verdanken und zurechnen sollen. Doch kann dies Augustinus selbst nicht zugeben; die Einerleiheit der zurechnungsfähigen Person muß er festhalten, weil sie allein die sittliche Zurechnungsfähigkeit sichert; den Zusammenhang des frühern und des spätern Lebens vor und nach der Wiedergeburt muß er daher behaupten. Hierzu sehen wir ihn entschlossen am entschiedensten von der Seite des Bösen, weil er nur aus den Nachwirkungen

unseres sündigen Lebens die gestörte Ordnung erklären kann, in welcher wir auch im Stande der Gnade noch beständig bleiben. Nur schrittweise wird die Gerechtigkeit wiederhergestellt; noch immer haben wir mit den Versuchungen der sinnlichen Gelüste zu kämpfen; die bösen Gewohnheiten unseres alten Lebens haften uns an. Aber auch von Seiten des Guten kann Augustin nicht ganz übersehn, daß unser wiedergebornes Leben nicht ein völlig neues Leben ist. In der allgemeinen Masse der Sünder, lehrt er, sei doch noch eine Verschiedenheit der Grade des Guten und des Bösen; es gebe da tief verborgene Verdienste, welche einige von ihnen würdig machten der Rechtfertigung; an diese schließe sich die Gnadenwahl Gottes an, so daß sie nicht ohne Grund und nicht ungerechtfertigt sich darstelle. Wäre es nicht einfacher gewesen zu lehren, die Masse des Kothes wäre doch nicht ohne alles Gute, ohne alle Liebe und die Verleihung der Gnade brächte nicht eine ganz neue Kraft, sondern erweckte nur die alten Kräfte, ja die schon früher angeregten Keime zu neuem Leben?

Augustinus aber zog eine andere Lehrweise vor. Der Zusammenhang seiner Lehren über das Böse und seine Folgen, wie über die Mittel zur Erlösung läßt erkennen, daß sie von einem einseitigen praktischen Interesse eingegeben wurden und daß dabei die angeerbte Weltansicht des Alterthums nicht ohne Einfluß war. Der Kampf der streitenden Kirche bewegt ihn; der Zorn des augenblicklichen Kampfes drängt die allgemeinen Grundsätze zurück, welche zum Frieden führen könnten. So muß man urtheilen, wenn Augustin die Gründe der griechischen Kirchenväter gegen die Lehre von der ewigen Verdammung der Sünder, die Aussichten auf eine allgemeine Beseligung am Ende aller Dinge kurz damit zu beseitigen sucht, daß sie nur aus unzeitigem Mitleiden hervorgegangen wären, aus einem Affecte, welcher die Ruhe der Seligen nicht stören könnte, wenn er selbst von einer Milderung der Strafe nach dem Tode, welche er doch zuweilen für zulässig hält, nichts mehr wissen will, wenn er alles verdammt, was nicht den christlichen Namen trägt, den Namen der gegen-

wärtigen orthodoxen Kirche, wenn er die Zeit der fruchtbaren Reue auf das irdische Leben beschränkt, wenn er das Geschick der Menschen, den Ausgang der weltlichen Dinge, mit dem letzten Gerichte beschließt, in welchem die beiden einander feindlichen Reiche, Gottes und des Teufels, von einander geschieden würden. Es befriedigt ihn hierbei der Gedanke, daß alsdann doch nicht mehr die gegenwärtige Unordnung herschen würde, in welcher beide Reiche mit einander gemischt leben. Für die Schönheit der Welt genügt es, wenn nur alles an seiner Stelle sich findet und der Teufel beim Teufel haust; so wird der schwarze Fleck das Gemälde der Welt zieren. In der Weise, wie Augustin die letzten Dinge schildert, tritt auch die Neigung sehr deutlich hervor sinnlichen Vorstellungen nachzugeben um der populären Meinung, welche er für sich zu gewinnen sucht, keinen Anstoß zu bereiten. So konnte es wohl mit seinen allgemeinen Grundsätzen über die weltlichen Dinge stimmen, daß er im Allgemeinen die Auferstehung des Leibes annahm; aber er geht auch über die Art dieser Auferstehung in besondere Untersuchungen ein und gestattet es anzunehmen, daß der auferstandene Leib mit der Blüthe des jugendlichen Alters sich wieder bekleiden, ja daß die Leiber der Martyrer ihre Martermale an sich tragen würden.

Man kann in dieser Richtung nur die vorbedeutenden Zeichen kommender Zeiten sehen, welche vom Stolze der Philosophen sich abgewandt hatten um der Demuth der gemeinen Vorstellung sich anzuschließen, ohne dem Vorwitz ihrer Nachfragen entgehen zu können. Die Gefahren deuten diese Ausschweifungen an, welche hereinbrechen mußten, sobald man begann den Glauben des christlichen Volkes, weil er für den praktischen Weg zum Heile genügte, auch für genügend zu halten die Aufgaben der Wissenschaft zu lösen. Die Kirchenlehre hatte heilsame Ueberzeugungen verbreitet, sie hatte Irrthümer der alten Welt verdrängt, Irrthümer der alten Philosophie widerlegt im festen Glauben an das Gute, welches die Welt beseligen sollte; aber sie hatte keinen Grund weitere Forschungen auszuschließen und an die schon be-

stehende Entwicklung der Ueberzeugungen zu binden, als wenn der nun gewonnene allgemeine Glaube genügen könnte; denn vom Glauben wollte sie zum Wissen führen. Um so weniger war hierzu zur Zeit des Augustinus Grund vorhanden, je deutlicher es ist, daß die Vorurtheile des Alterthums in ihrer praktischen Denkweise noch immer tiefe Wurzel geschlagen hatten. Aber die Neigung hierzu war dennoch in dieser Zeit mächtig, weil das theoretische Streben mehr und mehr von den alten Völkern wich und das praktische Streben in der Kirche vorherschend wurde, wovon das Leben des Augustinus selbst in seiner Jugend und in seinem Alter ein Beispiel abgiebt. Es war die Zeit gekommen, in welcher die Kirche mehr praktisch als theoretisch sich bewähren sollte, indem sie die neuern Völker in das alte Culturleben zog.

Unter diesen Umständen konnte es nun kaum ausbleiben, daß man am Abschnitt einer großen Culturperiode einen Ueberblick über die bisher durchlaufene Bahn warf. Dies hat Augustin im Sinn der christlichen Denkweise unternommen, indem er die Lehre von der Erziehung der Menschheit durch alle Perioden der Geschichte durchzuführen suchte. Von seinem Versuche eine Philosophie der Geschichte zu geben dürfen wir keine zu große Erwartungen hegen. Die Thatsachen der Geschichte lagen dieser Zeit noch sehr zerstreut; dem kirchlichen Sinn des Augustinus lag auch die Erforschung des Weltlichen zu fern. Er selbst verräth seine Unsicherheit, indem er eine doppelte Eintheilung der Geschichte für zulässig hält, eine kleinere in drei und eine größere in sechs Perioden. Beide sind nach Analogien gebildet; die erstere nach der Analogie mit den drei Hauptlebensaltern des Menschen, die andere nach einer doppelten Analogie, ebenfalls mit dem Lebensaltern des Menschen, welche nur mehr in Unterabtheilungen zerlegt werden, und überdies mit den sechs Schöpfungstagen. Daß die letztere nichts wissenschaftlich haltbares darbietet, leuchtet ein; das Ungenügende in der erstern wird vom Augustin selbst anerkannt, indem er eingesteht, daß der Ausgang der Menschengeschichte, wenn auch die Menschheit mit einem Leibe und ihre Geschichte mit dem Le-

ben eines Organismus verglichen werden könnte, doch nicht mit dem Greisenalter verglichen werden dürfte; denn die letzte Periode im Leben der Menschheit sollte erst die rechte Kraft und Tugend zu Tage bringen. In dem Gebrauche dieser Analogien können wir daher nur ein Zeichen sehen, daß Augustin aus der Natur der Sache selbst keinen richtigen Eintheilungsgrund zu schöpfen weiß. Auch außerdem mischen sich unrichtige oder schwankende Annahmen ein. Von dem ersten Menschenalter nach der einfachern Eintheilung möchte Augustin annehmen, daß in ihm der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen noch gar nicht vorhanden gewesen wäre; der Mensch lebte damals noch ohne Unterscheidung, ohne Sprachentwicklung nur seinen sinnlichen Begierden. Offenbar ist diese Schilderung aus der griechischen Philosophie entnommen. Wie sie mit den Schilderungen in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, welche Augustin sonst von der paradisischen Weisheit Adams entwarf, wüßten wir nicht zu sagen. Im zweiten Zeitalter aber sollen beide Reiche, des Guten und des Bösen, neben einander und mit einander im Streit sich erheben. Für das Reich des Guten giebt die heilige, für das Reich des Bösen die profane Geschichte die Haltpunkte der Schilderung ab. Die letztere kommt dabei natürlich zu kurz, weil sie, dem Bösen anheimgefallen, doch nur Eiteles hervorzubringen vermag. Der politische Gesichtspunkt herscht in ihrer Beurtheilung vor nach der Auffassung der Alten; die Reiche der Assyrer und der Römer sollen die Hauptabtheilung abgeben; die griechische Kunst und Wissenschaft tritt dagegen ganz in den Schatten. Aber auch die heilige Geschichte zeigt doch nur einen Kampf des Guten und des Bösen; das Böse ist noch in Uebermacht und kann nur durch die Mittel des Gesetzes und der äußern Zucht bekämpft werden; diese äußern Mittel ein gesetzmäßiges Leben herbeizuführen reichen doch nicht aus und daher endet auch jede dieser Perioden der Geschichte vor der Erlösung nur mit neuem Verfall. Nichts als eine Vorbereitung auf diese haben wir in den ersten Perioden der menschlichen Geschichte zu sehen. Dazu haben die

Uebungen im Gesetze und die prophetischen Stimmen gebient, dazu auch die römische Herrschaft, welche ihr Reich über das Ganze der Welt ausbreitete. Um aber die letzte Periode, die Periode der Erlösung, einzuleiten, dazu mußte Gott in menschlicher Gestalt sich offenbaren um als Mensch den Menschen ein Beispiel guter Sitten zu geben und um uns unmittelbar mit sich zu verbinden. Diese Erscheinung Gottes in menschlicher Gestalt sieht Augustin zwar als etwas Wunderbares an; sie ist ihm aber doch wie alle Wunder nicht gegen die Gesetze der Welt und die Natur der Dinge. In ähnlicher Weise wie Athanasius findet er sie begreiflich aus der Art, wie das Allgemeine im Besondern, die große Welt in der kleinen, das Uebernatürliche im Natürlichen sich darstellt. Denn Gott ist allen Dingen gegenwärtig, in jedem Theile der Welt kann er sich offenbaren, wie unser Herz durch unsere Zunge in unserm Worten sich verkündet; sein unveränderlicher Gedanke kann im Wandel der Zeit sich offenbaren. Durch die Erlösung sind wir alsdann auf das Ende der Zeiten verwiesen. Das Mangelhafte in der Zusammenstellung dieser Gedanken über die Geschichte der Menschheit liegt hauptsächlich darin, daß die Weise, wie durch die frühern Perioden die christliche Offenbarung vermittelt werden sollte, in ihr nicht nachgewiesen werden konnte. Schon die Unklarheiten über den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem mußten hieran verhindern. Doch war es schon ein bedeutender Gewinn, daß die Aufgabe in das Auge gefaßt worden war und Versuche zu ihrer Lösung gemacht wurden. In den Lehren Augustins über die Geschichte der Menschheit, wie schwankend sie auch auftreten, spricht sich doch ihr Gegensatz gegen die Lehren der alten Philosophie sehr deutlich aus. Er selbst giebt ihn zu erkennen, indem er der Lehre widerspricht, daß alles in dieser Welt nur in einem Kreislaufe sich vollziehe. Ebenso wenig will er einen immerwährenden Fortgang der Dinge gestatten; wie die Welt einen Anfang gehabt hat, so muß sie ein Ende haben; aber nicht das Alte, das Nichts, soll zurückkehren, so daß keine Welt mehr wäre, son-

dern nur ihrer Form, nicht ihrer Natur nach wird sie aufhören zu sein; ihre Vollendung haben wir zu erwarten, so wie das höchste Gut und die ewige Seligkeit.

An dieser ewigen Seligkeit sollen nun auch alle gläubige Menschen im vollen Maße Theil erhalten. Wir können uns alle zum Guten, zur Heiligkeit des Lebens erheben, wenn Gott uns die Gnade verleiht. Augustin hat in ähnlicher Weise, wie er die Stufen der Geschichte beschrieb, auch die Stufen in der Erziehung des einzelnen Menschen zu schildern versucht. Aber auch in dieser Wegweisung zu Gott herscht weder Sicherheit noch Deutlichkeit. Platonische und aristotelische Begriffe werden zu ihren Schilderungen verwandt und die Aussichten des christlichen Glaubens geben dazu Ergänzungen ab. Auch ein mystisches Element läßt sich in ihr erkennen; denn die Ansicht, welche im Allgemeinen die augustinische Lehre trübt, daß wir im weltlichen Leben der Vorbereitung zum Guten bedürfen, daß wir aber doch ganz ohne göttliche Gnade und ohne Heil in ihm leben können, läßt diese Wege nur in einem zweideutigen Lichte erscheinen. Dadurch wird besonders die unbefangene Prüfung der vom Alterthum gepflegten menschlichen Kunst und Wissenschaft abgeschnitten. Was alsdann vom Christenthum hinzugefügt wird, muß schon deswegen bei unbestimmten Andeutungen stehn bleiben. Nur so viel lernen wir aus diesen Schilderungen, daß ein unsicherer, furchterfüllter Kampf mit dem Bösen unsern Weg zum Heile beginnen muß; dann werde ein sicheres Aufstreben zu Gott folgen, hierauf das Eingehn in ihn, welches mit dem sichern Besitz endige. Bei manchen Schwankungen in der Beschreibung steht aber doch dem Augustinus das fest, was wir vom Ausgangspunkte und Endpunkte zu halten haben. Der erstere ist der Glaube, dessen wir bedürfen, nicht allein weil wir in die Zukunft blicken, sondern auch weil wir tief im Bösen stecken, die Sünde unsere Seele verfinstert hat und wir daher nur in Nebeln die Wahrheit zu erkennen im Stande sind. Wir haben aber zu glauben an Gottes unmittelbare Hülfe, welche er der Mensch-

heit im Ganzen, in seiner menschlichen Erscheinung hat zu Theil werden lassen, weil wir nicht ein jeder allein, sondern nur in der Kirche, in der sittlichen Gemeinschaft mit Andern uns zum Guten erheben können. Da sollen wir denn in unserm Innern Gott schauen und in der Geschichte der Menschen seine Gnade erkennen lernen. Der Endpunkt unseres Aufsteigens im Glauben ist die Anschauung Gottes. An ihr werden wir Theil haben, ohne daß sie durch die Theilnahme vieler getheilt würde; denn niemand wird dadurch in seinem Erkennen beschränkt, daß Andere dasselbe Erkennen haben. Die himmlischen Güter sind ein Gemeingut, welches von vielen in gleicher Weise besessen wird; durch ihren gemeinsamen Besitz und Genuß werden sie nur inniger mit einander verbunden. Christus ist überall ganz, im Himmel wie in unsern Herzen; Gott kann nur ganz geschaut werden, weil er keine Theile hat. Nicht ohne Maß wird diese Anschauung sein, weil die Vernunft nichts Maßloses will und Gott nicht ohne Maß ist; aber Gottes Maß ist die volle Wahrheit. Nicht Götter werden wir werden; Geschöpfe und Werke Gottes bleiben wir; dies liegt unwandelbar in unserer Natur; aber die volle Aehnlichkeit Gottes werden wir in seiner vollen Anschauung an uns tragen, so wie von Anfang an wir als Geister sein Ebenbild an uns trugen. Das Geistige ist dem Geistigen erkennbar. Man muß das Erkennende, Intellectuelle, den Geist, von dem Zuerkennenden, Intelligibeln, dem Gegenstande der Erkenntniß, unterscheiden; beide aber sind in der intellectuellen Anschauung eins; denn das Geistige wird in ihr erkannt und nichts anderes giebt es, was außerdem noch zu erkennen wäre, als den Geist Gottes. Irrthum ist hierbei nicht zu befürchten; denn was die schauende Seele sieht, ist wahr, was aber nicht wahr ist, kann nicht gesehn werden. Da wird uns alles klar sein und sicher, denn nichts ist zwischen uns und Gott. Indem wir wissen, wissen wir, daß wir wissen und daß wir ewig wissen werden. Ohne diese Gewißheit des Besitzes würde keine Glückseligkeit bestehn können. Ruhe und Bewe-

gung werden da zusammensein, das höchste Wesen und das höchste Leben, wie sie in Gottes Wahrheit vereinigt sind. In unserm gegenwärtigen Leben, in welchem wir beständig Versuchungen ausgesetzt sind, können wir diesen ewigen Frieden nicht begreifen. Daher ist es eine große Frage, und viele haben so gefragt, ob die menschliche Natur einer ewigen Seligkeit theilhaftig werden könnte; aber die Sehnsucht nach ihr wohnt uns bei, unser Glaube vertraut, daß sie uns zu Theil werden solle. In diesem Glauben hat die Lehre Augustins ihre feste Stütze.

Ausführlich haben wir auf ihre Einzelheiten eingehn müssen, weil sie ihren Einfluß durch alle Jahrhunderte der kommenden Zeit bis auf die Gegenwart erstreckt hat, weil selbst die Schwankungen und der Irrthum in ihr noch gegenwärtig unsere Meinungen bewegen und Grundlagen unserer philosophischen Forschung abgeben. Die Probleme, welche sie vorlegt, sind durch die neuen Wendungen unserer philosophischen Systeme noch nicht überwunden, ja in ihrer Fassung kaum um ein Merkliches geändert worden. Augustin steht als Lehrer an dem Wendepunkt zweier Zeiten, der alten und der neuen; diese seine Stellung giebt ihm den großartigen Einfluß, mit welchem kein anderer in der Geschichte unserer bisherigen wissenschaftlichen Bildung verglichen werden kann. Er hat die Gedanken der alten Philosophie auf die neuern Völker übertragen und hat ihnen die Fassung gegeben, in welcher sie dieser zugänglich wurden. Wenn wir nun auch gegenwärtig auf seine Quellen zurückgehn und bemerken können, daß seine Lehren nicht allein auf dem christlichen Glauben beruhten, so dürfen wir doch nicht versäumen auf seine Auffassungsweise der alten Philosopheme zurückzublicken, sobald es uns darauf ankommt ihre Nachwirkungen und die Verknüpfungen zu verfolgen, in welchen sie in den Gedanken der spätern Zeit umgebildet wurden; denn diese sind vornehmlich durch die Lehren Augustins hervorgerufen worden. Davon zeugt die vorherschend subjective, psychologische Richtung, welche er zuerst durchgreifend der philosophischen Forschung gab, indem er in das geistige Le-

den den Standpunkt des wissenschaftlichen Nachdenkens verlegte, im Selbstbewußtsein die sichere Grundlage aller Untersuchung, in seinen Erscheinungen das erste Gewisse, in seinem Verlangen nach der Wahrheit das letzte Ziel der Forschung nachwies. Dadurch, daß er die Erreichbarkeit dieser absoluten Wahrheit für unsern Geist im christlichen Glauben behauptete, hat er sich über den Standpunkt der alten Philosophie erhoben und wärend er die Ergebnisse der alten Philosophie nicht aufgab, den Blick in einen weiten Weg der Forschung eröffnet, an welcher alle folgende Zeiten arbeiten sollten. Dies giebt ihm seinen erhabenen Standpunkt, welcher das ganze Gebiet der Geschichte beherscht, Vergangenheit wie Zukunft. Um die letztere aber ist es ihm zu thun; alles Vergangene ist nur eine Vorbereitung zu dem, was kommen soll. Diesen prophetischen Geist des Christenthums sucht er unter allen Anfechtungen der Zeit festzuerhalten. Dabei muß er denn freilich auch in sich selbst alle die Kämpfe uns vergegenwärtigen, welche immer wieder von neuem den Gang unserer Bildung erschüttert und angeregt haben, wenn man das alte Heidenthum von sich abschütteln wollte und sich zugestehn mußte, daß man es nicht loswerden könnte, daß man es nicht abschütteln dürfte, weil es Nothwendiges, Gutes, die Grundlage unserer Bildung gebracht hätte. Er fühlt seine Nachwirkungen in sich; er möchte aber Christo, seiner Erlösung, seinem zukünftigen Heile alles verdanken. Da erhebt er sich im Zorn gegen das Alte, gegen die Fesseln, welche es auch seiner Denkweise noch anlegt, gegen das Gute, welches es gebracht hat; es ist doch nicht gewesen, was es sein sollte, nicht das rechte Gute, nur Tand, Flitter des Stolzes, äußerlich glänzend, innerlich eine Masse der Sünde. Dies ist seine Stellung zwischen der alten und der neuen Welt; seinen Gleichmuth hat er nicht in ihr bewahren können. Für die neue Zeit hat er sich entschieden, für die Zeit der Zukunft; gegen die Vergangenheit streitet er wie gegen eine noch lebende Partei; denn sie lebt in den Parteiungen der Gegenwart; in ihm selbst, in seinen Lehren ist ihre

Macht noch fühlbar. Seinen Unmuth über die gestörte Ordnung der Welt sucht er zu beschönigen, indem er hierzu doch nur die Nachwirkungen der alten Vorurtheile gebraucht, die Lehre vom Glanz der Schönheit, welche durch den Gegensatz des Bösen gehoben werden müßte, von der vertheilenden und der rächenden Gerechtigkeit Gottes, welche ihr Opfer haben wollte. Ueber die Parteiungen seiner Zeit kann er sich nicht erheben; er muß seiner Partei so viel nachgeben, daß er selbst ihren sinnlichen Vorstellungen schmeichelt. Aber das werden wir ihm doch zugestehn müssen, daß er darüber dem Ziel der ewigen Vollendung nichts vergeben hat. Mitten unter den krampfhaften Kämpfen der Zeit, unter dem Kampfe der Elemente seiner eigenen Bildung erhebt er muthig sein Haupt im Gedanken an den ewigen Frieden. Aus der Ferne sieht er ihn winken in der Anschauung des Verstandes, welcher alle Gegensätze beherscht, welcher das Erkennende mit dem Erkannten einigt. In dieser Aussicht konnte er denn auch die tief verborgenen Verdienste der sündigen Menschheit, die Früchte der heidnischen Weisheit auf die Zukunft übertragen helfen.

Wenn auch Augustin der ältern Kirchenlehre eine neue praktischere und mehr ausschließlich auf das Menschliche sich wendende Richtung gegeben hat, so können wir doch in seiner Lehrweise nur eine Fortsetzung der Bewegungen erkennen, welche auf ihn gekommen waren, eine Bewegung im Kampf mit dem Alten, nicht ungestört durch diesen Kampf und durch die Mischung mit der Denkweise des Alterthums. Nachdem in den trinitarischen Streitigkeiten die Allmacht des heiligen Geistes behauptet worden war, erhob sich die Neigung, nicht diese Macht noch zu steigern, denn gesteigert konnte die Allmacht nicht werden, aber sie in einem noch wunderbarern Abstich gegen den natürlichen Lauf der Dinge erscheinen zu lassen. Die lange Erfahrung, die Geschichte der alten Völker, welche nur immer stärker in der Gemeinschaft der Christen ihre Stimme erhob, schien ja doch in allen ihren Theilen dagegen zu stimmen, daß Gott im Wege der Natur die

Heiligung des menschlichen Herzens vollbringen könnte. Da ergab sich der Gedanke an Gnadengaben des heiligen Geistes, welche nicht allein übernatürlich wären, wie alle Wirkungen Gottes als übernatürlich zu denken sind, sondern welche auch nicht in natürlichem Zusammenhange ständen mit den ursprünglichen Gaben, welche Gott in der Schöpfung uns gegeben hat. Das in unserer Natur uns verliehene Vermögen, durch die Sünde in seiner Wurzel verdorben, soll nun nicht mehr ausreichen für die Bestimmung, zu welcher es gegeben worden ist; damit wir die Seligkeit erreichen können, müssen uns neue Gaben, ein neues Vermögen zum Guten, zuwachsen. Hierin liegt in Wahrheit eine Beschränkung der göttlichen Schöpferkraft; man meint im natürlichen Laufe der Dinge vermöchte sie nicht uns zu retten. Diese Beschränkung zeigt sich alsdann auch von einer andern Seite. Das Reich des Bösen, welches der freie Wille herbeizieht, wird der Allmacht des heiligen Geistes entzogen. Sie kann es nicht retten; sie erfährt den Widerstand eines Gegenreiches; gegen dasselbe, im Kampf mit ihm muß ihre Macht sich zeigen; sie will es nicht retten; denn im Gegensatz gegen das Böse muß das Gute seinen Glanz gewinnen; es bedarf dieses äußeren Glanzes, weil es nicht in eigener, voller Schönheit leuchtet. Dies ist der Nachklang der alten ästhetischen Religion, der alten kriegerischen und politischen Sitte der Griechen und Römer; die Kunst bedarf der Gegensätze; die politische Macht muß sich im Brechen eines Widerstandes bewähren. Da schiebt im Grunde dieser Denkweise wieder eine leidende Materie neben Gott sich ein. Das Reich des Teufels muß diese Materie abgeben, wie widerspenstig auch sein freier Wille sich zeigt; denn seine Freiheit ist doch nur Sklaverei der Sünde; dieses Reich ist nur zu einer leidenden Materie bestimmt, an welcher die rächende Gerechtigkeit Gottes sich offenbaren soll. Vergeblich hat unter den alten Völkern die Schöpfungslehre die Annahme einer leidenden Materie neben Gott bestritten; auf einem andern Wege wußte sie doch wieder sich Eingang zu verschaffen. Man kann den Augustinus nicht davon

freisprechen, daß solche Nachwirkungen der alterthümlichen Denkweise in seiner Lehre sich erhalten haben.

7. Nachdem Augustin der Wissenschaft des Alterthums zugleich mit den viel weiter reichenden Aussichten des Christenthums den Eingang in die neuere Zeit geöffnet hatte, war das Wesentliche angebahnt, was von den alten Völkern den neuern Völkern zufließen sollte. Wir haben noch eine Reihe von Schriften, welche diesem Kirchenvater wenigstens zum Theil fälschlich beigelegt worden sind und mit der formalen Seite der alten wissenschaftlichen Bildung sich beschäftigen, eine Grammatik, eine Rhetorik, eine Dialektik, eine Kategorienlehre; sie bestätigen nur, daß an seinen Namen die Uebertragung der alten Bildungselemente auf die neuern Völker sich anschloß. Diese Thätigkeit der Uebertragung ist auch noch von dem folgenden 6. Jahrhunderte fortgesetzt worden, in welchem besonders Boethius und Cassiodorus kürzere oder weitläufigere Werke über Logik, Mathematik und überhaupt die sieben freien Künste schrieben, welche der spätern Zeit zum Leitfaden im Unterricht dienten. In ihnen bezeichnet die spärliche Ueberlieferung und die fortschreitende Dürftigkeit in der Behandlung des Stoffes den schnell zum Untergange sich neigenden Verfall dessen, was unter den Drangsalen dieser Zeiten von den Trümmern des Alterthums gerettet werden konnte. Der schroffe Gegensatz, in welchem schon Augustin das Heidnische gegen das Christliche gesehn hatte, verbunden mit der einseitig praktischen Richtung seiner Lehre, hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß die christliche Geistlichkeit, welcher doch unter den obwaltenden Umständen die Pflege des geistigen Lebens mehr und mehr zufiel, der Beschäftigung mit der Wissenschaft der alten Literatur in steigendem Grade sich zu schämen fortfuhr. In einem ähnlichen Sinn freilich hatten schon früher Stimmen sich vernehmen lassen. Es war aber von einer andern Bedeutung, wenn man zu den Zeiten, in welchen die Christen noch ein kleines Häuflein waren, in sectirerischem Eifer die Gemeinschaft mit der heidnischen Literatur und Kunst von sich zurückwies, und

wenn am Ende des 7. Jahrhunderts in der groß gewordenen Kirche unter dem Andrange der Roheit, welche die eindringenden Volksstämme über das römische Reich brachten, ein Pabst, Gregor der Große, einem Geistlichen seine Beschäftigung mit der Grammatik zum Vorwurf machte und die Regeln des Donat verschmähte. So weit war Augustin nicht gegangen und daß er durch seine Schriften noch einen andern Sinn aufrecht erhielt, wird man als eine Wohlthat für die spätern Jahrhunderte ansehn müssen.

Auch die theologischen Streitigkeiten in der alten Literatur der lateinischen Kirche gingen noch eine Zeit lang nach dem Augustin fort. In Gallien konnten die Semipelagianer die Härte der augustinischen Prädestinationslehre nicht ertragen. Von philosophischer Seite bietet ihre Lehre wenig Interesse dar. Sie vertheidigte die Allgemeinheit der göttlichen Berufung zum Heile; aber in den psychologischen Vorstellungen, welche sie dabei in Anregung brachte, zeigt sich, daß sinnliche Vorstellungen mehr und mehr Ueberhand nahmen. In der lateinischen Kirche hatte man sich von materialistischen Vorstellungen von der Seele nie ganz lossagen können; sehr deutlich traten sie bei den Häuptern der Semipelagianer hervor, welche die Seele als einen Körper ansahen. Hierüber erhob sich noch einmal ein Streit, in welchem philosophische Begriffe sich geltend machten. Die Materialität der Seele wurde bestritten, doch in einer Weise, welche von dem sinkenden Verständniß in der Philosophie zeugt. An die Stelle der Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie hatte die Schöpfungslehre die Annahme treten lassen, daß Gott zuerst die Materie geschaffen habe, aus welcher alsdann alle Formen der Geschöpfe hervorgegangen wären. Dies hatte einen erträglichen Sinn, wenn man unter der Materie nur das dem Vermögen nach Seiende verstand. Aber man war geneigt unter Materie auch nur die noch ungeformte, räumlich ausgedehnte Masse zu verstehn. Hieraus folgerte man, daß alle Geschöpfe, mithin auch die Seele nur Bildungen in der räumlich ausgedehnten, körper-

lichen Materie sein könnten. Man fügte hinzu, daß in der Welt nichts Unbegrenztes sein könne und daher auch die Seele, im Leibe wirksam, ihren begrenzten Raum einnehmen müßte, daß ferner zwar Gott unter keine Kategorie fiele, aber alle Geschöpfe und mithin auch die Seele allen Kategorien unterlägen, also auch der Kategorie der Quantität, welche die Kategorie der körperlichen Größe in sich schlösse. Solche Gründe hatte Faustus, Bischof von Regium in Gallien, ein Haupt der Semipelagianer, nach der Mitte des 5. Jahrhunderts geltend gemacht. Was aber Augustinus von der spiritualistischen Richtung der platonischen Schule für die christliche Lehrweise gerettet hatte, behielt die Oberhand über diese materialistische Psychologie, wenn es auch in dieser Zeit von Claudianus Mamertus nur mit halbem Verständniß vertheidigt wurde. Es klingt wunderlich, wenn dieser in seiner Schrift über den Stand der Seele zugesteht, daß die Seele zwar den übrigen Kategorien unterliege, aber darin Gott ähnlicher sei, als das Körperliche, daß ihr die Kategorie der Quantität, in welcher ihre Körperlichkeit liegen würde, nicht zugeschrieben werden könne. Dennoch stützt es sich auf einen nicht unbedeutenden Punkt; denn es wird hierdurch das hervorgehoben, worauf es in diesem Streite allein ankommt, die Aehnlichkeit der vernünftigen Seele mit Gott. Diese Aehnlichkeit aber erweist sich darin, daß sie die Ideen in sich trägt und ihre Erkenntniß sich aneignen kann. Sie sind nicht das Meßbare und mithin Quantitative, sondern das Maß, nach welchem alles Meßbare gemessen wird; sie erstrecken sich über alle Welt, und indem die Seele sie erkennt, ist sie an keinem Ort gefesselt, ein unkörperliches Wesen, welches über allen Raum seine Gedanken erstreckt und von keinem Raum umschlossen wird. Durch körperliche Werkzeuge würde sie die ewigen Ideen nicht zu erkennen vermögen; ihr Erkennen muß ein unkörperliches sein. Ihr kommt Tugend und Erkenntniß zu; darin ist sie Gott ähnlich; indem sie die Ideen des göttlichen Verstandes erkennt, erkennt sie Gott; sie schaut diese Ideen in Gott; wenn daher Gott unkörperlich ist, so muß

auch sie unkörperlich sein um das Unkörperliche erkennen zu können. Ihr hat Gott die Freiheit gegeben sich zu ihm zu bewegen, wärend alles Körperliche als ein blindes Werkzeug nur um ihn herum sich bewegt. Diese spiritualistische Seite der augustinischen Lehre hat, zum Theil durch die Vermittlung des Mamertus, auch in den folgenden Zeiten unverrückt sich behauptet, die höhere Würde der vernünftigen Seele vor dem vergänglichen Körper blieb ein unantastbares Fundament des christlichen Glaubens, wärend seine Prädestinationslehre, weil sie der Freiheit des Willens und der Allgemeinheit der göttlichen Gnade gefährlich zu sein schien, nur mit mancherlei Bedenken angesehn oder mit stillschweigenden Beschränkungen gebilligt wurde. Es war doch kein blinder Glaube, mit welchem man in das Mittelalter eintrat; daß man ohne Unterscheidung in allen seinen Lehren dem Ansehn des gewaltigsten Kirchenvaters gehuldigt hätte, daran fehlte viel.

Bei den alten Völkern hatten sich Lehren im Sinn des Christenthums ausgebildet. Sie waren anfangs weniger entwickelt, aber getragen von einem starken Glauben und seinem Frieden, weniger angefochten von dem Zwiespalt der alten Völker. Als sie tiefer bei ihnen sich einnisteten, nahmen sie von ihrer Wissenschaft an und gliederten sich in methodischer Folgerung; so haben sie noch deutliche Spuren der alten wissenschaftlichen Grundsätze auf die kommenden Zeiten bringen können. Aber diese Grundsätze zogen auch die alte Weltansicht herbei, in welcher sie ausgebildet worden waren, und je mehr der christliche Glaube an Ausbreitung unter den alten Völkern gewann, um so stärker machte sich auch in den Lehrweisen, welche er annahm, der Widerspruch geltend, welcher zwischen seinen Verheißungen und den eingewurzelten Meinungen des Alterthums bestand; ihn aufzulösen haben die alten Völker nicht vermocht; es war dies eine Aufgabe, welche den neuern Völkern zufiel; in einer sehr entfernten Aussicht stand ihre Lösung.

Was nun zu leisten war, das mußte aus sehr verwickelten Ansätzen herausgezogen werden. Die neuern Völker hatten kein so einfaches Geschäft vor sich, wie die alten Völker; sie sollten sich nicht allein von der Natur unterrichten lassen; die Ueberlieferung der Vergangenheit war ihr Erbtheil; die heilige und die profane Geschichte sollten sie begreifen lernen. Man übernimmt kein Erbtheil ohne Pflicht. Die Schuld muß man bezahlen, welche die Vergangenheit aufgehäuft hat. Es wird darauf ankommen, ob wir die Verwicklungen lösen können, in welchen uns unsere Vorfahren ihre Schätze hinterlassen haben; erst dann werden wir uns der Schönheit erfreuen, welche ihre Werke vor den unsrigen voraushaben, und zu ihrer Einfachheit den größern Reichthum hinzufügen können, welchen sie uns haben erwerben helfen.

Drittes Buch.

Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend theologischer Richtung.

Zweiter Abschnittt. Die christliche Philosophie im Mittelalter.

Erstes Kapitel.

Der erste Abschnitt der scholastischen Philosophie.

1. Zwischen der patristischen Philosophie und der Fortentwicklung der Wissenschaften bei den Scholastikern liegt ein breiter Raum. Mit der Herrschaft der alten Völker war auch die alte Bildung in Künsten und Wissenschaften in Trümmer zerfallen. Was der geistliche Stand von der alten Ueberlieferung noch fortführte, verlor unter der Herrschaft der deutschen Völkerschaften, deren Geist ganz andere Bahnen zu gehen gewohnt war, mehr und mehr seine Bedeutung. Sie hatten den christlichen Glauben angenommen in einer Ahnung seiner segensreichen Verheißungen, in der Sehnsucht nach dem Heil, welche auch verwilderte Gemüther fühlen können, vielleicht gezogen oder auch geschreckt von der Macht des Gewissens, vielleicht auch nur ergriffen und gebändigt von dem Glanz der Cultur, in welcher er herschte. Auch ihre Söhne widmeten sich dem geistlichen Leben, welches die Würde des Priesters versprach, welches künstlerische und wissenschaftliche Beschäftigungen mit sich führte. Aber wie wären sie im Stande gewesen unter den Eindrücken, unter den beschränkten Bedürfnissen ihrer Gegenwart mehr als Bruchstücke der alten Ueberlieferung festzuhalten. In den unruhigen Zeiten einer hin und her wogenden Bewegung sehen wir diese Bruchstücke mehr und mehr zusammenschwinden. Im Anfange des 7. Jahrhunderts zeichnete sich unter den Westgothen Isidor von Hispalis vor allen seinen Zeitgenossen durch seine Gelehrsamkeit aus; er hat auch Bruchstücke der patristischen und der alten Philosophie in ihr aufbewahrt; man wird aber in ihnen nur

eine sehr schwache Ahnung der Beweggründe finden, aus welchen die philosophischen Gedanken hervorgegangen waren. Viel reicher jedoch sind diese Ueberbleibsel noch immer als das, was von ähnlicher Art in den Schriften Beda's, des Angelsachsen, im Anfange des 8. Jahrhunderts nachgewiesen werden kann, und doch gehörte dieses Licht seiner Zeit dem Lande an, in welchem noch am besten die Ueberlieferung der kirchlichen Gelehrsamkeit sich erhalten hatte. So sehen wir unter der Last der Zeiten die wissenschaftliche Bildung mehr und mehr dahinschwinden. Bis zum Ende des 8. Jahrhunderts hatte sich noch nichts geregt, was eine Fortbildung der patristischen Philosophie versprach, und selbst ihre Ueberlieferung war auf das kleinste Maß herabgesunken.

Schon früher wurde erwähnt, daß unter der ordnenden, zusammenfassenden Macht des karolingischen Reiches günstigere Zeiten sich ergaben. Karl der Große berief Gelehrte an seinen Hof aus den vielen Ländern, über welche sein Reich und sein Einfluß sich erstreckte. Da kam auch Alcuin aus England mit der Erinnerung an die Zierlichkeit der alten Literatur, auch den Schmuck philosophischer Gedanken. Was er brachte, waren nur Erinnerungen. Sie fanden aber bei seinen fränkischen Schülern einen fruchtbarern Boden, als bei ihm selbst. Aus seiner Klosterschule zu Tours ging ein wissenschaftlicher Wetteifer hervor, der auch auf philosophische Fragen sich warf. Ein Brief seines Schülers Fredegisus hat es mit dem Geheimniß der Schöpfung zu thun. Das Ansehn der Vernunft, welches über jedem andern Ansehn steht und selbst das Ansehn der heiligen Schrift bestätigen muß, soll auch in der Erforschung dieses Geheimnisses ihn leiten. In das Dunkel des Nichts läßt er uns hinabsteigen, aus welchem Gott alle Dinge gemacht habe. Dieser Name des Nichts aber soll nicht nichts bezeichnen; denn alle Namen haben ihre Bedeutung; nur mit den Sachen hat Gott die Namen geschaffen. Dies ist ein Nachklang der platonischen Lehre, welche Sachen und Namen in unzertrennlicher Verbindung setzt. Wie die Finsterniß in der heiligen Schrift etwas Wirkliches bezeichnet, so auch das

Nichts, aus welchem alles geschaffen wird. Als ein Unermeßliches haben wir es zu denken, ohne Größe, ohne Qualität, Art oder Gattung, aber als den Grund aller Weisen des Seins. Wie alle andere Dinge haben auch die Seelen vor ihrem Dasein in diesem Nichts ihr ewiges Sein. Ein Zeitgenosse des Fredegisus Agobardus, welcher gegen ihn schrieb, führt seinen Begriff vom Nichts auf den Begriff der Materie zurück; er schreibt aber auch zugleich ihm die Lehre zu, daß die Seele ein Theil der göttlichen Natur sei, aus ihr komme und zu ihr zurückkehre. Das Nichts und die Finsterniß scheint ihm nur die unergründliche Natur Gottes, das unermeßliche Allgemeine, welches unter keine Kategorie falle, von welchem sich nichts aussagen lasse, bezeichnet zu haben. Wir werden in diesen rohen Anfängen eines philosophischen Nachdenkens bei den neuern Völkern nur die Zeichen eines grübelnden Tiefsinns finden können, welcher sogleich der dunkelsten Gründe, der obersten Principien aller Dinge sich bemeistern möchte. In den Ueberlieferungen mystischer Denkweisen, wie sie von der platonischen Schule herübergedrungen waren, mußte dieses grübelnde Bestreben eine willkommene Nahrung finden.

2. Die Gedanken des Fredegisus würden unsere Aufmerksamkeit kaum reizen, wenn wir nicht in nächstfolgender Zeit auf ähnliche Gedanken in einem viel größern Maßstabe und in viel entwickelterer Gestalt stießen. Wir finden sie beim Johannes Scotus, welchem man den Beinamen Erigena gegeben hat, wahrscheinlich weil er aus Schottland oder Irland (Erin) herstammte. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts finden wir ihn am Hofe Karls des Kahlen. Eine ungewöhnliche Fertigkeit im Verständniß und selbst im Gebrauch der griechischen Sprache war sein Stolz. Sie machte ihn fähig Schriften des Pseudodionysius Areopagita zu übersetzen und in seinen eigenen Schriften die Werke des Gregor von Nyssa und des Maximus Confessor fleißig zu benutzen. Zum Staunen der Mitwelt und der Nachwelt entwickelte er eine tiefsinnige Lehre, welche doch in allen wesentlichen Punkten als ein Nachklang der alten griechischen

Kirchenlehre, gefärbt durch den Mysticismus des Pseudodionysius angesehn werden kann. In der That verdient es aber unsere Verwunderung, daß wir schon in diesen ersten Zeiten der mittelalterlichen Forschung beim Johannes Scotus die charakteristische Eigenschaft der Scholastik, das Streben nach systematischer Form, hervortreten sehen, ja daß sie bei ihm deutlicher und in einfacherer Gestalt sich zeigt, als in den reifsten Zeiten des Mittelalters. Wem das letztere auffallend sein sollte, wird es sich daraus erklären können, daß Johannes Scotus weniger, als die spätern Scholastiker, durch die Masse der Ueberlieferungen in der Durchführung seiner Gedanken sich verwickeln ließ. Im Einzelnen und mit Genauigkeit ausgearbeitet sind freilich seine Gedanken nicht, vielmehr liegt in ihnen vieles in mystischer Verworrenheit; man sieht auch deutlich, daß er die Ueberlieferungen zur Entwicklung seiner Gedanken nicht entbehren kann, wie wenig er auch Gewicht auf ihre Entscheidungen legt; aber das ist das Ausgezeichnete in seinem Werke über die Eintheilung der Natur, in welches er sein System niedergelegt hat, daß er alles, was er weiß, unter eine allgemeine einfache Form des Zusammenhangs zu bringen gewußt hat, welche seiner theologischen Weltanschauung das Niedrigste mit dem Höchsten in ununterbrochener Verbindung zeigt. Andere seiner Werke, welche wir noch ganz oder in Bruchstücken besitzen, sind von viel geringerem Gehalte.

Durch die Vermittlung der griechischen Kirchenlehre, welche vorherschend seinen Gedankenkreis bestimmt, ist die platonische Ideenlehre die Grundlage seiner philosophischen Ueberlegungen geworden. Die Theologie aber ist ihm eins mit der Philosophie; die wahre Religion ist auch die wahre Philosophie und die wahre Philosophie die wahre Religion. Das Ansehn der heiligen Schrift und der Kirchenväter steht ihm zwar fest; aber er würde sich nicht nehmen lassen sie nach der Vernunft zu deuten. Beide haben sich der Sprachweise des Volkes anbequemt; sie gebrauchen bildliche Ausdrücke. Die heilige Schrift ist dem Samen zu vergleichen, welcher in der Schöpfung die Kraft empfangen hat

unendliche Gestalten aus sich zu entfalten; wie eine Pfauenfeder schillert ein jeder ihrer kleinsten Theile in den verschiedensten Farben. Autorität und Vernunft sind die Quellen unserer Erkenntniß; keine von ihnen kann irren, keine der andern widersprechen; denn beide stammen aus der göttlichen Weisheit. Wir haben nur darauf zu sehen, daß wir ihren Sinn recht fassen. Die Vernunft aber muß in ihrem Verständniß uns leiten; denn sie ist die ältere, die ewige Quelle der Wahrheit. Die Autorität dagegen ist in der Zeit entstanden und hat daher eine geringere Würde. Sie bedarf der Auslegung und der Bestätigung durch die Vernunft; ohne diese würde jene keine Kraft besitzen.

In diesem freien, von keinem äußern Ansehn beengten Sinne hat Johannes Scotus sein philosophisches System entworfen. Auf einer Eintheilung der Natur beruht es; der Begriff der Natur wird aber dabei im weitesten Sinn genommen, so daß er auch den Begriff Gottes und die Trinität in sich befaßt; denn auch von Gottes Natur dürfen wir reden. Auffallend ist es, daß die Eintheilung des Johannes Scotus mit der Eintheilung eines alten indischen Systems, der Sankhya-Lehre, in allen Stücken übereinstimmt. Man wird aber hierin nur einen Beweis sehen können, daß die Gesetze des Denkens in ihrer Anwendung unter den verschiedensten Zeiten und Völkern zu denselben Ergebnissen geführt haben. Die allgemeinsten Gesetze des Denkens liegen in der That der Eintheilung des Johannes Scotus zu Grunde. Die Natur, lehrt er, schafft entweder, oder schafft nicht; sie wird entweder geschaffen, oder wird nicht geschaffen. Wie der Begriff der Natur, so wird auch der Begriff des Schaffens hierbei im weitesten Sinn genommen, das Schaffen namentlich vom Emaniren nicht unterschieden; es bezeichnet nur das Thun im Allgemeinen, welchem das Geschaffenwerden als das Leiden entgegensteht. Mit dem Gegensatz zwischen Leiden und Thun kreuzt sich der Gegensatz zwischen Bejahung und Verneinung, indem das Schaffen und das Geschaffenwerden bejaht und verneint werden können. So ergiebt sich die Eintheilung der Natur in vier Glieder. Sie

schafft entweder und wird nicht geschaffen, oder sie schafft und wird geschaffen, oder sie schafft nicht und wird geschaffen, oder sie schafft nicht und wird nicht geschaffen. In diesen Rahmen einer streng logischen Eintheilung hat Johannes Scotus alles zu bringen gewußt, wovon man reden könnte, als wäre es oder wäre es nicht. Er erinnert uns dabei sogleich an den logischen Sinn, in welchem wir vom Sein und Nichtsein zu reden pflegen. Sein setzen heißt nur aussagen, ein Prädicat einem Subjecte beilegen, Nichtsein heißt das Gegentheil. Unsere Aussagen aber sprechen von unserm Denken und in unserm Denken drücken wir die Wahrheit nicht rein aus. Daher pflegen wir ein Sein auch zu setzen, wo wir nur ein Nichsein anerkennen sollten und ein Sein zu verneinen, wo die höchste Wahrheit anzuerkennen wäre. Wenn wir das Niedere verneinen, so bejahen wir das Höhere; wenn wir das Niedere bejahen, so verneinen wir das Höhere; jede Bestimmung, jede Definition eines Begriffes schließt eine Verneinung in sich. Nur von unserm menschlichen Standpunkte, dem Standpunkte unseres Denkens haben wir daher Sein und Nichtsein zu fassen und dürfen uns also auch nicht daran stoßen, wenn wir von einem Nichtseienden reden, als wenn es wäre.

Hiervon wird sogleich bei Betrachtung der ersten Art der Natur die Anwendung gemacht. Die Natur ist zuerst schaffend und nicht geschaffen. Diese Art der Natur bezeichnet den ersten Grund aller Dinge, Gott den Vater, den Schöpfer. Wir können sie nicht begreifen, ihr Schaffen nicht fassen; alles, was wir denken und aussagen können, müssen wir von ihr verneinen; keine der Kategorien können wir auf sie anwenden. Alles Sein daher, was wir sagen und denken können, haben wir von ihr zu verneinen; nur das Nichtsein würden wir von ihr aussagen können, wenn nicht ein Höheres anzuerkennen wäre, als das, was wir denken und aussprechen können; so aber, da wir das Höhere anzuerkennen haben, dessen Sein in der Verneinung des Niedern bejaht wird, haben wir in Gott dem Vater nur die Vereinigung des Seins mit dem Nichtsein zu denken, und da in diesem ober-

sten Gegensatze alle andere Gegensätze liegen, dürfen wir in Gott dem Vater auch die Vereinigung aller Gegensätze sehen. Hierin schließt sich Johannes Scotus an die mystischen Formeln des Pseudodionysius an. Gott der Vater ist der in sich verschlossene Gott, unaussprechlich und unerkennbar; seine Finsterniß ist aber das wahre Licht; zum Lichte ist er auch uns geworden, indem er geschaffen hat, weil er seiner Natur nach schöpferisch ist.

Damit ist der Uebergang gebahnt zur zweiten Art der Natur, welche schafft und geschaffen wird. Unter dieser versteht Johannes Scotus den Sohn Gottes oder die schöpferische Ideenwelt, die ganze Fülle der schöpferischen Gedanken Gottes. Wie wenig ängstlich er im Gebrauch kirchlicher Formeln ist, sieht man an dieser Stelle, indem er sich nicht scheut das schöpferische Wort geschaffen zu nennen. Mit derselben Freiheit behandelt er die ganze Trinitätslehre; er spricht von drei Substanzen unter einer Essenz, unter einer göttlichen Güte, oder von drei Personen unter einer Substanz, wie der Gebrauch der römischen Kirche sei, auch von drei substantiellen Ursachen in einer wesentlichen Ursache. Daß er die Censur des Pabstes erfuhr, wie uns überliefert worden ist, kann uns nicht wundern. In seiner Lehre von der geschaffenen Natur, welche schafft, kommt es ihm nur darauf an, daß wir anerkennen sollen, daß die übersinnlichen Gedanken Gottes, welche die Welt umfassen, der Grund aller weltlichen Dinge sind, daß nichts Fremdes ihnen sich beimischt, nichts zwischen Gott und seinen Geschöpfen steht, Gott alles in allem ist, indem jede Wahrheit der Geschöpfe auch ihm zufällt. Eine genauere Fassung der Unterschiede, welche wir in unsern Gedanken an Gott und seine Offenbarung in der Welt festzuhalten haben, ist schon nicht mehr in seiner Lehrweise zu finden, wenn er auch aus der Ueberlieferung der griechischen Kirchenväter diese Unterschiede auf sich übertragen hat. So wie die Schöpfungslehre sich ihm verdunkelt hat, so auch die Trinitätslehre. Auch die Ewigkeit der Schöpfung in Gott trägt er kein Bedenken zu behaupten, ja er sieht das Wort Gottes als seine Selbstoffenbarung an. Mit den

Anklängen an mystische Auffassungsweisen sind so auch Formeln auf seine Lehre übergegangen, welche eine pantheistische Vorstellungsweise vermuthen lassen könnten, wenn nicht dicht dabei auch andere Formeln ständen, welche die unergründlichen Ursachen aller Dinge in Gott deutlich von den Dingen dieser Welt unterscheiden. Der Grund des Scheins von Pantheismus, welcher auf seine Sätze fällt, wird von ihm selbst aufgedeckt, wenn er uns beständig wieder daran erinnert, daß wir über Gott und die unaussprechlichen Gründe der Dinge in ihm nichts in eigentlichem Sinne, sondern alles nur bildlich aussagen können.

In der dritten Art der Natur kommen wir nun von den ewigen Ursachen zu den Geschöpfen; sie schafft nicht, wird aber geschaffen; das ist die sinnliche Welt, die Welt der Erscheinungen, welche reine Producte sind, aber nichts produciren können. Wir stehen hier an der äußersten Grenze des Daseins; bei den nur leidenden Ergebnissen der thätigen Kräfte sind wir angelangt. Wenn wir nun bedenken, in welchem weiten Sinn Johannes Scotus den Begriff des Schaffens faßt, wie er alles Thun ihm zuzählt, so müssen wir wohl um das selbständige Bestehn und Wirken der Geschöpfe, welche dieser sinnlichen Welt zugezählt werden, in Besorgniß gerathen und uns gestehn, daß er mit dieser seiner Eintheilung der Natur und ihrer Anwendung auf die weltlichen Dinge dem Pantheismus sehr nahe gerückt ist. Die sinnliche Welt ist nur eine Erscheinung der göttlichen Kräfte, der Gedanken Gottes, welche in der Ideenwelt oder in dem Sohn Gottes ihre Einheit haben, eine Theophanie, wie Johannes Scotus sich ausdrückt. Geschaffene Dinge, welche die selbständigen Träger der sinnlichen Erscheinungen sein könnten, scheinen sich dabei nicht halten zu lassen. Dahin weist auch die idealistische Lehre, welche von Gregor von Nyssa auf den Johannes Scotus übergegangen ist, daß wir in den Dingen der sinnlichen Welt nur eine Verwirrung übersinnlicher Begriffe zu sehen hätten, welche wir auflösen müßten um auf ihre wahre Bedeutung zu kommen. Der Körper ist keine Substanz, denn er ist vergäng-

lich, er läßt sich theilen; wenn wir seine Theilung bis auf die kleinsten Bestandtheile herab vollziehen, so kommen wir auf unkörperliche Begriffe, auf die Begriffe des Punktes, der Linie, der Fläche, der Solidität, der Qualität, überhaupt auf Kategorien, welche jede für sich nichts Körperliches bezeichnen und erst in ihrer Verbindung mit einander, in unserer verworrenen sinnlichen Vorstellung nemlich, den Körper ergeben. So läuft alles Körperliche, alles Sinnliche seiner Wahrheit nach auf geistige Gedanken hinaus und stellt sich als eine Erscheinung der Gedanken Gottes dar, welche nur in unserer sinnlichen Einbildungskraft sich verwirren.

Dieser Neigung die sinnliche Welt nur als eine Erscheinung Gottes zu betrachten stellt sich aber doch auch der Gedanke zur Seite, daß die Verwirrung der Ideen in unserer sinnlichen Vorstellungsweise nicht auf Gott zurückgeschoben werden dürfe, daß sie nicht seine Schuld, daß sie die Schuld unserer irrenden Natur, unserer Sünde sei. Das Böse, und zu ihm gehört auch der Irrthum, darf nicht Gott zugerechnet werden. Dazu gesellt sich der andere Gedanke, daß wir die Geschöpfe Gottes nicht allein als seine Erscheinungen, sondern auch als Substanzen zu betrachten haben, welchen Erscheinungen zukommen. Wenn in jener Neigung Johannes Scotus dahin geführt wird Gott als die einzig wahre Substanz, die Erscheinungen der sinnlichen Welt nur als seine Accidenzen zu denken, so erhebt sich dagegen auch das Bedenken, daß Gott unter keine Kategorie fällt, daß dagegen die weltlichen Dinge nach der Kategorienlehre ihre Substanz und das, was von ihr ausgesagt werden kann, unterscheiden lassen. Die Ideenlehre hat nun das Mittel zur Hand jede Idee als ein bleibendes Wesen zu betrachten, an welches Accidenzen sich ansetzen können. Dieses Mittel ergriff Johannes Scotus. Er sieht in jedem Geschöpfe einen intellectuellen Begriff Gottes, welcher ewiges Sein hat. Alle Geschöpfe als solche Begriffe bleiben immerbar in ihrer besondern Bedeutung bestehn und sind mehr als vorübergehende Erscheinungen; wenn sie auch als Wirkungen

Gottes angesehn werden können, so dauern diese Wirkungen doch in unvergänglicher Weise fort, weil sie Wirkungen des Ewigen sind; sie tragen das Bild der göttlichen Trinität in sich. Von diesen Wirkungen werden aber andere Wirkungen unterschieden, die Wirkungen der Geschöpfe; wir könnten sie als Accidenzen der Accidenzen Gottes betrachten. Die Geschöpfe haben ein Leben empfangen, in welchem sie sich als Kräfte, nicht als Erscheinungen, sondern als Gründe der Erscheinungen zeigen. Diese Betrachtungsweise wird besonders auf den Menschen angewendet, welcher das Bild Gottes in sich trägt. Wir sind mehr als Körper und Erscheinung; ein Geist lebt in uns. Johannes Scotus, an den Gregor von Nyssa sich anschliessend, hebt nun die Würde unseres Geistes hervor, welcher die ganze Welt umfassen könne. Er ist Mikrokosmus; wie ein kleines Stück Glas die Stralen der Sonne in sich zusammenfaßt, wie eine Pfauenfeder alle Farben in sich spielen läßt, so stellt unser Geist alle Geschöpfe, alle Ideen Gottes in sich dar. In unserm Geiste findet er nun die wahren Theophanien; aber diese Erscheinungen Gottes gehen in uns nicht ohne unsere eigene Thätigkeit vor sich. Als vernünftige Wesen sind wir nicht von Anfang an weise und mit den Zierden der Tugend begabt; zu den natürlichen Gaben, welche uns verliehen sind, haben wir vielmehr die Güter der Vernunft erst im freien Denken und freien Handeln uns anzueignen. So zeigen sich in der sinnlichen Welt, der Erscheinung Gottes, doch auch selbständige Dinge. In dieser Theophanie Gottes, in welcher er sich uns offenbart, wirken Gott und Mensch zusammen. Hierdurch sieht sich Johannes Scotus von seiner pantheistischen Neigung abgewendet; der Gedanke an die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen in seiner vernünftigen Entwicklung zieht ihn von jener Neigung ab.

Dieser Gedanke ist viel zu mächtig in ihm, als daß seine Eintheilung der Natur ihn hätte erschüttern können. Auch in dem Streite über die augustinische Prädestinationslehre, welcher damals sich wieder erneuert hatte, hat er ihn aufrecht erhalten.

Er hat eine eigene Schrift gegen die doppelte Prädestinations-lehre geschrieben. Auch in dieser Streitfrage sind freilich seine Gründe von schwankender Bedeutung. Auf der einen Seite stützen sie sich darauf, daß in Gott keine Doppelheit, kein doppelter Wille zugegeben werden dürfe. Das Böse sei seinem Wesen zuwider; er könne es weder vorherbestimmt, noch vorhergewußt haben; denn es sei von verneinender Natur. Da er es hierdurch nun doch nicht völlig zu beseitigen vermag, kommt er dazu es auf die menschliche Natur zurückzuführen als eine Verneinung, welche am Geschöpfe überhaupt hafte, und er ist geneigt es als etwas zu betrachten, was der Natur des Menschen ankleben müsse. Doch liegt in dieser Seite seiner Betrachtungen nicht die Entscheidung; er sucht sie vielmehr von der entgegengesetzten Seite her zu gewinnen, welche dem Gedanken an die Freiheit der vernünftigen Wesen sich zuwendet. Der freie Wille gehört ihm zur Substanz und Natur des Menschen, ja er ist seine ganze Natur, und da wir das Böse nicht ohne Frevel Gott zuschreiben könnten, müsse es als eine Wirkung der Geschöpfe betrachtet werden, welche von Gott sich abgewendet hätten.

Diese Ansicht liegt auch seinen Lehren über die vierte Art der Natur zu Grunde. Die Natur, welche nicht schafft und nicht geschaffen wird, ist Gott als Zweck aller Dinge. Sie wird nicht geschaffen, weil Gott von Ewigkeit Zweck ist, aber sie schafft auch nicht, weil alles sein Ende im Zweck erreicht hat. Daß sie nicht geschaffen wird, sondern von Ewigkeit sein soll, könnte freilich so gedeutet werden, daß alle Dinge bei Gott bleiben müßten und immer ihr Bestehn nur in Gottes unveränderlicher Natur hätten, und in der That fehlen auch bei Johannes Scotus die Sätze nicht, welche dies begünstigen; daß er aber dennoch diese vierte Natur von der ersten unterscheidet und deswegen die beiden mittlern Arten der Natur einzuschieben für nöthig hält, läßt keinen andern Gedanken aufkommen, als daß er eine Welt selbständiger Wesen voraussetzt, welche ausgegangen und getragen von ihrem Grunde zu ihm doch erst gelangen und zurückkehren müssen um

in den Erscheinungen der Welt auch die Erscheinungen Gottes zu erkennen. Das ist der Zweck, welchen Johannes Scotus fordert, daß alle Dinge ihres Grundes sich bewußt werden und in ihm Ruhe finden. Er stellt diese Lehre der Weisheit der Welt entgegen. Den Irrthum, welchen die Weisen der Welt hegen, sieht er darin, daß sie den zeitlichen Anfang der Welt nicht zugeben wollen um nicht genöthigt zu sein auch das Ende der Welt und der Zeit anzunehmen. Gegen diesen Irrthum macht er den Grundsatz geltend, daß alle Dinge von Natur ihre Bewegung nach ihrem Principe hätten und außer ihrem Principe keine Ruhe finden könnten. Nicht vergeblich könne ihr Bestreben nach ihrem Principe in sie gelegt sein; sonst würden sie nur zu ewigem Elend bestimmt sein. Das vergebliche Bestreben etwas zu erreichen, was man will, aber nicht erreichen kann, das ist die ewige Qual eines nie gestillten Verlangens. Die Sehnsucht nach der Erkenntniß des Schöpfers und das Vertrauen auf seine Güte, sie verheißen, daß wir im Stande sein werden unser Princip in geistiger Erkenntniß uns zu vergegenwärtigen. Dann werden die Körper in ihre geistigen Gründe sich auflösen und diese unserer vernünftigen Seele beiwohnen; denn sie hat das Ebenbild Gottes empfangen und ist zur Aehnlichkeit mit Gott bestimmt.

Erst im Gedanken dieser vierten Art der Natur ergiebt sich der Abschluß der Beweggründe, welche seine Lehre beleben; aber auch die Schwierigkeiten treten damit hervor, welche in seiner systematischen Anordnung liegen. Die vierte Natur schafft nicht und wird nicht geschaffen. Es ist, als wäre alles beim Alten geblieben. Die orientalische Denkweise, daß nur Eingehn in uns, Rückkehr in unser Princip uns vom Wandel der Dinge befreien solle, steht dieser Lehre nicht fern. Ein Gegengewicht jedoch bieten die praktischen Gesichtspunkte dar, welche aus der populären Fassung der Kirchenlehre dem Johannes Scotus sich aufdrängen. Das ewige Gericht, mit welchem wir bedroht werden, soll sich vollziehn; Gutes und Böses müssen zuletzt zu ewiger Sonderung, das eine zur Seligkeit, das andere zur Qual, geschieden werden.

Auch Johannes Scotus droht mit ewigen Strafen; aber er scheint darunter nur zu verstehn, daß Gott im Gericht die Natur und den Willen der bösen Menschen trennen werde; jene werde ungestraft bleiben, dieser der Strafe anheimfallen. Auch die Sonderung aller Dinge soll am Ende aller Dinge nicht aufgehoben werden. Dies verbindet er mit der Lehre von der Auferstehung der Leiber, nicht in ihrer sichtbaren, sinnlichen Gestalt, sondern in ihren unsichtbaren Ursachen; denn alle Dinge sollen in diese Ursachen zurückgehn, in ihnen sich begreifen lernen. Noch mehr Anspruch, als unsere Leiber, hätten die Seelen der Thiere an der Unsterblichkeit Theil zu nehmen; denn alle Ideen sind ewig, alle Gedanken Gottes, alle Individuen, Arten, Gattungen haben ihr ewiges Maß und die Seligkeit soll allen ewigen Dingen zu Theil werden, einem jeden nach seiner besondern Natur. Zahl und Maß sind allen Dingen bestimmt; ein jedes soll aber auch in seiner besondern Weise das Ganze in sich darstellen, ein Mikrokosmus, welcher Gott erkennt in den Grenzen seiner Natur, soweit es den Geschöpfen gestattet ist das Unerkennbare zu erkennen. Dies ist der Sinn der Lehre, daß wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen sollen; in seiner nächsten Theophanie soll er sich uns vergegenwärtigen. Dies ist ein dunkler Ausdruck, welcher an die Grenzen der Emanationen nach der Lehre des Pseudodionysius erinnert; wir werden bei ihm wohl daran zu denken haben, daß wir Gott in der zweiten Art der Natur, im schöpferischen Worte, welches sich uns in besonderer Weise, nach unserer besondern Idee oder Natur mittheilt, zu erkennen hoffen dürfen. Dabei ergeht sich Johannes Scotus auch nach der Weise des Augustinus in einer Beschreibung der Grade, durch welche wir zu Gott aufsteigen sollen im praktischen und im theoretischen Leben. Sie läßt auch eine Erhöhung der natürlichen Gaben durch Gnadengaben zu über die Grenzen der Natur, und dieser wird auch von der andern Seite eine Erniedrigung der Natur beigegeben. Man wird hierin wenig wissenschaftliche Klarheit finden. Nur so viel läßt sich erkennen, daß Johannes Scotus

die Unterschiede der weltlichen Dinge in die völlige Einerleiheit des Grundes aller Gegensätze nicht auflösen will; in diesem Sinn wird Gott die Definition aller Dinge genannt; und daß er auch den praktischen Sinn der Theologie nicht verkennt, indem er uns auffordern möchte die Erniedrigung unserer Natur zu fliehen und der Erhöhung unserer Natur unter der Gunst der göttlichen Gnade nachzustreben. Wenn er auch unsere mikrokosmische Natur nicht klar durchschaut, wenn er auch die Wege unseres Lebens durch Böses und Gutes nicht ohne Verwirrung sich zu deuten weiß, die Hoffnung auf den letzten Zweck unserer Vernunft in der Anschauung der göttlichen Wahrheit hat er doch nicht aufgegeben.

Wunderbar kann uns wohl dieses System des Johannes Scotus erscheinen, so plötzlich taucht es aus einer Nacht hervor, in welcher die philosophische Forschung seit Jahrhunderten gelegen hatte. Es kann uns ein Beispiel abgeben, daß auch unter den schwersten Zeiten der Geist des Nachdenkens fortlebt, wie wenig er auch nach außen sich kund geben mag; aber auch einen Beweis von der Wohlthat der kirchlichen Ueberlieferung giebt es ab; denn unverkennbar ist es, daß an ihr Johannes Scotus sich in seinen Gedanken genährt hat. Sie bringen die alten Ueberlieferungen der griechischen Kirche wieder in das Gedächtniß, nicht ohne manche Verwirrungen, von welchen die mit einander streitenden Richtungen seiner Lehre zeugen, aber auch mit der Kraft systematischer Bestrebungen ausgestattet. Diese Kraft, dem Geiste der neuern Völker entsprossen, hat ihnen auch ihre Nachwirkung auf die spätern Zeiten gesichert. Von ihr haben wir freilich nur vereinzelte Spuren. Johannes Scotus steht an der Grenze einer von neuem hereinbrechenden Dunkelheit, welche die Schöpfungen des karolingischen Reiches nur in einer sagenhaften Gestalt nachwirken ließ. So wie Hof und Thaten Karls des Großen zur Sage wurden, so haben auch um die Person und die Werke unseres Philosophen Sagen sich angesetzt und nur selten tauchen Angaben hervor, daß nicht allein seine Arbeiten für den Pseudo-

dionysius, sondern auch sein Werk über die Eintheilung der Natur eine Fortwirkung im Stillen gehabt haben, vornehmlich bei ketzerischen Secten. Was er gelehrt hatte, stand der gewöhnlichen kirchlichen Ueberlieferung fern; der päbstlichen Censur war er nicht entgangen; aber der Ruf einer tiefern Auffassung der christlichen Wahrheit schloß sich an seinen Namen an. Die systematische Gestaltung der Theologie, welche er in einem kühnen Wurf zu gewinnen dachte, ist doch nicht von ihm ausgegangen; sie hat sich bei weitem mehr an die augustinische Lehrweise, als an die griechische Kirchenlehre angeschlossen; sie mußte auch noch andern Stoff an sich ziehen und gründlicher verarbeiten, als es in dem einfachen Rahmen des scotistischen Systemes geschehn war, welches seinen zwiespältigen Gedanken eine befriedigende Lösung nicht zu geben wußte.

3. In einer weniger glänzenden Gestalt ist uns das aufbewahrt worden, was aus der augustinischen Lehre als Grundlage für die Gestaltung der systematischen Theologie von dieser Zeit entnommen werden sollte. Wir finden es von einem Zeitgenossen des Johannes Scotus, dem Abt von Corbie Paschasius Ratpertus vertreten. Seine Lehre, so weit sie das philosophische Gebiet berührt, ist fast nur eine Wiederholung augustinischer Lehren, aber in einer viel kürzern, einfachern Form, aus der Zerstreuung der Polemik gezogen und daher mehr eine systematische Zusammenfassung darbietend.

Der Glaube an die schöpferische Allmacht Gottes belebt seine Gedanken. Gott hat das Naturgesetz gegeben; sein Wille ist das oberste Gesetz der Natur; daher kann auch nichts gegen das Naturgesetz geschehn. Der Wille Gottes aber zieht sich nicht von seinen Geschöpfen zurück; er waltet beständig in ihnen. Alles Gute kommt von Gott; alles Gute ist seine Gnade. So ist auch das Denken von ihm, und unser Denken müssen wir als seine Gabe pflegen; denn ohne das Denken würde auch kein Glaube sein können. So ist auch der Glaube von Gott und wir dürfen nicht meinen, daß wir ohne Gottes Gnade denken oder glau-

ben könnten. Das Denken und der Glaube sind unser, aber unser durch Gottes Gnade. Denn Gott ist die Wahrheit, ohne welche wir nichts Wahres denken könnten, an welche unser Glaube sich hängt. Um aber die Wahrheit zu erkennen bedürfen wir des Glaubens an sie. Erst müssen wir glauben um alsdann zu erkennen. In dieser zeitlichen Welt aber kommen wir auch nicht über den Glauben hinaus, weil unsere Vernunft, wie sie ist, nicht dazu ausreicht eine genügende Erkenntniß der Wahrheit uns zu geben.

Wie der Glaube dem Erkennen vorausgeht und Zeit unseres Lebens von uns gepflegt werden muß, hat nun Paschasius Ratpertus in einer kurzen Theorie unseres Erkennens zu entwickeln gesucht. Er unterscheidet verschiedene Arten des Glaubens und des Glaublichen, welche den verschiedenen Arten des Erkennens und des Erkennbaren immerdar vorangehn. Zuerst wendet sich unser Erkennen dem Sinnlichen zu. Da glauben wir den Sinnen und der sinnlichen Wahrheit; wir erkennen durch diese Mittel die materiellen Dinge. Diese Art des Glaubens ist leicht; aber um so schwerer ist es die sinnlichen Dinge zu erkennen. Denn unserer Vernunft sind sie nicht unterworfen; sie bleiben uns etwas Fremdartiges, welches wir nicht begreifen können. An unsere Sinne schließen sich auch die Bilder unserer Einbildungskraft an. In ihnen fassen wir die sinnlichen Formen der Dinge ohne ihre uns fremde Materie auf. Aber auch diese Erkenntniß durch die Einbildungskraft kann nicht zu der Erkenntniß der Wahrheit führen, welche wir suchen, zu der Erkenntniß nemlich des göttlichen Grundes der Dinge. Eine höhere Stufe der Erkenntniß gewährt die Vernunft, welche die sinnlichen Formen der Dinge hinter sich zurückläßt. Mit ihr tritt ein neuer Glaube ein, der Glaube an die Grundsätze der Vernunft. Von ihm ist unser Weg zur Erkenntniß leicht; denn alsbald, wie den Grundsätzen der Vernunft geglaubt wird, werden sie auch erkannt. So leicht leuchten diese Grundsätze uns ein und werden so leicht von uns erkannt, weil sie nur die Ge-

setze unseres Denkens bezeichnen und die Natur des erkennenden Geistes, welche uns gegenwärtig ist. Von der Vernunft aber haben wir den Verstand, die Intelligenz, zu unterscheiden. Jene erkennt nur das Allgemeine; der Verstand soll auch das Besondere erkennen; aber nicht, wie es dem Sinn gegenwärtig ist, sondern wie es über das Weltall sich erstreckt; er soll wie ein höheres Auge die Anschauung der Gottheit bringen. Diese Anschauung aber ist uns nicht gegenwärtig; wir sehen nur das Vergängliche. Nicht einmal uns selbst können wir erkennen, wie viel weniger werden wir Gott zu erkennen vermögen. Da eröffnet sich uns ein neues Gebiet des Glaubens, die Aussicht auf eine Wahrheit, welche uns nicht gegenwärtig ist, auf die Wahrheit selbst, welche wir suchen. Der Gegenstand dieses Glaubens ist, wie glaublich, so auch erkennbar; aber nicht sogleich, wie er geglaubt wird, wird er auch erkannt; denn er ist uns nicht gegenwärtig in anschaulicher Weise; der Glaube an ihn geht auf etwas Zukünftiges, welches sich uns erst vergegenwärtigen soll. Durch unsere Vernunft, welche nur die uns gegenwärtigen allgemeinen Gesetze unseres Denkens erkennen kann, dürfen wir nicht meinen das Ganze der Gottheit erkennen zu können. Dieser höhere Glaube des Verstandes glaubt an das nicht Gegenwärtige, an das Unsichtbare; er ist unbeschränkt auf das Ganze des Unsichtbaren gerichtet, wenn er auch noch unvollkommen ist. So soll er die Hoffnung in uns nähren, daß wir einst schauen werden, was wir jetzt nur gläubig hoffen können. Die Hoffnung aber soll uns zur Liebe führen und durch die thätige Liebe, von der Sünde uns reinigend, die Gebote Gottes erfüllend sollen wir endlich zur Erkenntniß Gottes gelangen. Dies ist die Ordnung des Weges, in welcher die vernünftige Seele des Menschen zu Gott emporstrebt. Erst müssen wir Gottes Gesetze erkennen und üben lernen, dann wird uns das Schauen Gottes als Belohnung zu Theil werden. Jetzt aber sind uns hierzu sinnliche Bilder nöthig, da wir fleischlicher Art sind, und daher muß auch Gott in sinnlichen Bildern sich uns offenbaren. Dieses geschieht in

den Sacramenten, in welche Gott seine Kraft gießt. Der Glaube ist zwar vergänglich und wird einst vergehen, wenn wir erkannt haben, was wir jetzt glauben; aber er wird nur vergehen, wie die Jugend im Alter vergeht, wie sie ihre Früchte in die spätern Zeiten hineinträgt, so daß wir, was früher nur in Glauben und Hoffnung uns gegenwärtig war, alsdann in wirklichem Genuß haben. Wenn auch der Glaube vergeht, so bleibt doch die Substanz des Glaubens. Auf die ganze Substanz Gottes ist er gerichtet; ihm fehlt nichts, als das Schauen des Geglaubten.

In den Lehren des Johannes Scotus und des Paschasius Ratpertus haben wir fast alles zusammen, was von Regsamkeit philosophischer Gedanken aus den karolingischen Zeiten uns erkennbar geblieben ist. Bedeutende Fortschritte in der systematischen Anwendung der Theologie können wir diesen Männern nicht nachrühmen; die Neuerungen, welche der erstere versuchte, haben sich in der Fortbildung der spätern Zeiten nicht bewährt; was der letztere zusammenstellte, konnte man schon aus dem Augustinus schöpfen. Aber schon in ihren Lehren kann man doch denselben Charakter der Forschung nicht verkennen, welcher durch die spätere scholastische Philosophie hindurchgehen sollte, Versuche zu einer systematischen Gestaltung der Kirchenlehre, durch dieselben Mittel betrieben, welche der spätern Zeit dienen sollten, die Ueberlieferungen nemlich der Kirchenväter und der alten Philosophie. Die letztern jedoch sollten nur ein untergeordnetes Mittel bleiben. Bei Johannes Scotus zwar regten sie sich stärker; bei Paschasius Ratpertus traten sie fast ganz zurück und seine Grundsätze, welche den Glauben zur Grundlage des Erkennens machen und die augustinische Lehrweise über den Weg zum Heile übersichtlich zusammenstellen, haben doch eine viel stärkere Nachwirkung auf die spätere Entwicklung ausgeübt. Nicht mit Unrecht hat man in ihnen den Keim der spätern Scholastik schon deutlich angelegt gefunden. Seine Lehre über Glaube, Hoffnung und Liebe weist auf die drei theologischen Tugenden hin, welchen nach scholastischer Ethik die sittlichen Tugenden, von welchen die alten Phi-

losophen zu lehren wußten, nur zur Vorbereitung dienen sollten. Sie will uns die Bahnen des praktischen Lebens führen, an Gottes Gebote glaubend, sie erkennend und übend sollen wir zum Schauen Gottes gelangen; dabei sollen wir zwar an das Sinnliche uns anschließen; aber in ihm auch vorzugsweise die heiligen Zeichen, die heiligen Sacramente, aufsuchen, in welchen Gottes Kraft sich uns verkündet. Auf diesen Wegen werden wir auch weiter die Scholastiker wandeln sehen. Schon immer hatte das Christenthum auf den praktischen Weg hingewiesen; aber es haben sich nun auch in unserm praktischen Leben besondere heilige Handlungen und Zeichen hervorgehoben, Handlungen und Zeichen der kirchlichen Uebung, durch welche wir vorzugsweise dem Göttlichen verbunden und seinem Dienste geweiht werden. Dies ist die Weise, in welcher das geistliche Leben dem unheiligen Treiben der weltlichen Mächte sich gegenüberstellte, noch als etwas Fremdartiges, sich absondernd von dem Ganzen des sittlichen Lebens. Die christliche Religion war auf die neuern Völker als eine über ihnen stehende Lehrmeisterin gekommen, in der Form eines kirchlichen Instituts, welches ihre Sitten reformiren sollte; da mußte sie von ihren nationalen Sitten sich absondern, ehe sie mit ihnen verwachsen konnte; in dieser Bedeutung sollte sie auch fortwährend im Mittelalter sich behaupten, ihre Lehren und ihre kirchliche Verfassung ausbilden; es ist nicht zu bezweifeln, daß nach dieser Seite zu die Wucht der Bewegung lag. In Johannes Scotus und Paschasius Ratpertus sind auch deutlich angelegt die Anfänge der beiden Richtungen, in welchen die weitere Entwicklung der scholastischen Philosophie vor sich gehen sollte; Johannes Scotus vertritt die mystische Richtung, welche an den Namen des Dionysius Areopagita sich anschloß, Paschasius Ratpertus die praktisch-scholastische Richtung. So wie aber in diesen Zeiten die philosophische und theologische Ueberlieferung, so standen auch diese beiden Richtungen noch sehr fern von einander; die Philosophie des Mittelalters sollte sie erst später in eine engere Verbindung ziehen. In dem

ersten Zeitalter der Scholastik lag offenbar die regere Aufforderung zur wissenschaftlichen Forschung noch auf der Seite der mystischen Richtung; Johannes Scotus ist doch viel reichhaltiger, eigenthümlicher und beweglicher in seinen Forschungen, als Paschasius Ratpertus; in den spätern Zeiten sollte das Verhältniß sich umkehren, weil die praktische Aufgabe die wichtigere für das Mittelalter war. An den festen Instituten der Kirche sollte es praktisch sich heranbilden; die sinnlichen Zeichen der Sacramente sollten in ihm den frommen Sinn nähren und an die äußere Ordnung heranziehn; das wissenschaftliche Nachdenken mußte an dieser gesetzlichen Ordnung sich stärken. Solche äußere Stützpunkte können in keiner Zeit entbehrt werden; aber in einem höhern Grade waren sie der damaligen Zeit nöthig, in welcher es an Kraft der weltlichen Gesetze und der volksthümlichen Sitte gebrach und unter den Wirren kriegerischer Gewaltthat die Ueberreste der alten Bildung in dringender Noth standen.

Zweites Kapitel.

Der zweite Abschnitt der scholastischen Philosophie.

1. Die Ordnungen des karolingischen Reiches konnten nur kurze Zeit sich behaupten. Ihnen folgte ein Jahrhundert, in welchem für Philosophie, wissenschaftliche Bildung und Kirchenlehre nichts zu allgemeiner Geltung sich erheben konnte, und als am Ende des 10. Jahrhunderts die Spuren einer Pflege geistiger Thätigkeiten wiederhervortraten, kann man an ihrer Dürftigkeit ermessen, welche Verluste dies Jahrhundert gebracht hatte. Durch die Bildung unter den Karolingern war man in der Wissenschaft nicht weiter gekommen; sie hatte nur schlummernde Funken geweckt, aber von ihnen war vieles wieder erloschen. Es war eine Wohlthat, daß jene Bildung eine Zeitlang den Verfall aufhielt, aber von neuem war er eingetreten und in stärkerem Maße hatte er die Erinnerung an die alte Wissenschaft ausgelöscht. Die Ueberlieferung, aus welcher man im 9. Jahrhundert noch zu schöpfen wußte, war im 10. Jahrhundert zum Theil verloren gegangen. Wir haben gesehen, daß Johannes Scotus noch die Literatur der griechischen Kirche zu benutzen wußte; jetzt war die Kenntniß der griechischen Sprache so gut wie verschwunden. Anstatt aus den Quellen schöpfen zu können, mußte man sich nun an die Ueberlieferung aus zweiter oder dritter Hand wenden.

Nur in einem schwachen Gedeihen finden wir denn auch den Unterricht in den Schulen der Geistlichkeit. Eine Zeit lang hören wir von keiner Schule, welche sich merklich über die ge-

wöhnliche Uebung erhoben hätte. Erst seit dem Ende des 10. Jahrhunderts können wir in Frankreich eine Reihenfolge berühmter Lehrer nachweisen, durch deren Bemühungen die wissenschaftliche Forschung sich wieder hob. An der Spitze derselben stand Gerbert, welcher zum päbstlichen Stul erhoben wurde und als Pabst den Namen Sylvester II. führte. Er galt für ein Wunder der Gelehrsamkeit in seiner Zeit. Bei ihm finden wir auch einen Rest der platonischen Ideenlehre, welchen er zur Lösung einer berühmten Streitfrage anzuwenden suchte. Aber noch fast ein ganzes Jahrhundert verging, ehe die philosophischen Ueberlieferungen zu einer selbständigen Forschung antrieben.

Wenn wir in der weitern Entwicklung der scholastischen Philosophie uns zurecht finden wollen, müssen wir noch einmal auf die Ueberlieferungen zurückkommen, welche der damaligen Schule zu Gebote standen. In erster Linie stehen unter ihnen die Lehren des Augustinus. Wir haben früher bemerkt, daß an seinen Namen auch eine Reihe von Schriften sich angeschlossen hatte, welche den sieben freien Wissenschaften und Künsten angehören, für welche auch die Schriften des Cassiodorus und Boethius benutzt wurden. Diese dürftigen Abrisse der mathematischen, grammatischen, rhetorischen und dialektischen Lehren gaben noch immer Veranlassung zu mancherlei Fragen und Forschungen. Die Dialektik faßte die Logik in sich, in welcher Aristoteles als Führer galt; die Kenntniß der Satz- und Schlußformen wurde eingeübt und die Logik galt als das allgemeine Werkzeug der wissenschaftlichen Untersuchung. Auf den Inhalt der wissenschaftlichen Untersuchungen wurde ihr im Allgemeinen einzugehn nicht gestattet, doch regte die Ueberlieferung, in welcher man sie empfangen hatte auch die Untersuchung über die Kategorien an und besonders die Streitfrage, ob den allgemeinen Begriffen Realität zugestanden werden sollte oder nicht. Dem Ansehn des Augustinus stand das Ansehn des Pseudodionysius zur Seite; fromme Gemüther pflegten sich gern an dem mystischen Dunkel seiner Lehren zu erbauen, wie sie Johannes Scotus verbreitet

hatte, ohne daß man mehr, als dieser, auf den Inhalt seiner Emanationslehre eingegangen wäre. Von philosophischen Autoritäten galt aber vor allen andern Plato. Ihn empfal Augustin; von seinen Lehren wußte man manches aus den Augustinischen Schriften und aus einer alten lateinischen Uebersetzung des Timäus, welche man öfters mit Erklärungen versehn hat. Mit dem Ansehn des Plato konnte das Ansehn des Aristoteles sich nicht messen, da man fast nur seine logischen Lehren kannte und schätzte, und diese mit der theologischen Weltansicht, dem Zwecke aller wissenschaftlichen Untersuchungen dieser Zeit, viel weniger zu thun hatte, als der platonische Timäus. Es sind sehr wenige Ausnahmen, welche man zu genauerer Bestimmung würde beizufügen haben, wenn man sagt, daß alles, was vom 9. bis zum 12. Jahrhunderte mit eingehendem Bestreben philosophirte, platonisirte; niemand dagegen läßt sich in dieser Zeit nachweisen, welcher aristotelisirt hätte.

Man hat in dieser Zeit auch noch zwischen denen zu unterscheiden, welche die Philosophie als eine besondere Wissenschaft betrieben, und zwischen denen, welche sie nur zur Entwicklung des theologischen Systems gebrauchten. Wenn auch beide Classen im Mittelalter nie ganz mit einander verschmolzen, so ging doch jene in diese zur Zeit der Blüthe der Scholastik fast gänzlich auf; jetzt aber hielten sich beide noch sehr merklich gesondert. Es ist kein Zweifel, daß bei dieser Classe der Kern der Sache, das wahre Interesse und der wahre Fortschritt der Zeit sich findet; denn die Denkweise der wissenschaftlichen Männer in dieser Zeit war ihrem Wesen nach theologisch. Aber nicht ohne Einfluß war doch auch die Schulbildung, in welcher die Philosophie als eine abgesonderte Sache betrieben wurde. In den Zeiten, in welchen man sich heranzubilden suchte an dem Verständniß einer fast abgestorbenen Literatur, mußte die Ueberlieferung der alten Philosophie mit den Ueberlegungen, welche sich an sie anschlossen, von nicht geringer Bedeutung sein. Daher werden wir auch etwas genauer auf diese philosophischen Schulmeinungen eingehn müssen.

2. Die Untersuchungen der formalen Logik legten die Frage vor, ob die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen Realität hätten. Sie war durch den Porphyrius und Boethius auf das 11. und 12. Jahrhundert gekommen. Es ist nachgewiesen worden, daß sie immer in der Ueberlieferung fortgeführt worden war; im 11. Jahrhundert aber kam sie von neuem zu einer lebhaften Erörterung. Ueber sie spalteten sich die Lehrweisen der Nominalisten, welche sie verneinten, und der Realisten, welche sie bejahten. Auch Vermittlungsversuche konnten nicht fehlen. Die Nominalisten faßten ihre Lehre in die Formel, daß alle Allgemeinheiten nur Namen, leere Worte der Rede wären. Die Realisten sahen sie für ebenso wesenhafte Dinge an, wie die Individuen. Diese Meinung hatte ohne Zweifel das Uebergewicht. Sie stützte sich auf das Ansehn des Plato, welcher die Arten und Gattungen für Gedanken Gottes, für ewige Musterbilder angesehn hatte, nach welchen die Dinge der Welt gebildet worden wären und in welchen sie ihren ewigen Grund hätten. Man wußte, daß Aristoteles hiergegen sich erklärt hatte; aber seine Meinung stand doch nicht auf der Seite der Nominalisten; auch er sah die Arten und Gattungen für ewige Gesetze in der Natur an, nicht für Machwerke der menschlichen Rede; sie hatten ihm sogar ein festeres Bestehn in der Natur, als die Individuen. Zwischen der Lehre des Aristoteles und des Plato über diesen Punkt unterschied man so, daß dieser gelehrt habe, Arten und Gattungen wären vor den individuellen Dingen der Welt, nemlich im Verstande Gottes, in der Ideenwelt, jener aber, sie wären in den individuellen Dingen, nemlich als die Gesetze, welche ihnen ihr Wesen gäben. Gegen beide Meinungen sprach sich der Nominalismus dahin aus, daß die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen nur nach den individuellen Dingen wären, nemlich daß sie erst in der menschlichen Redeweise entständen, welche die einzig wahren Dinge, die Individuen, nach ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit in gewisse Classen brächte und sie mit besondern Namen bezeichnete. Es liegt in dieser Denkweise, daß Arten und

Gattungen nichts Wesentliches in den Dingen der Welt aus-
drückten, daß sie bloße Fictionen unserer Einbildungskraft wären,
welche in der Classification der Gegenstände an ihre sinnlichen
Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten sich hielte. Aber es ist eine
Uebertreibung in dem Ausdrucke, welcher ihr gegeben wurde, wenn
sie nur für Namen oder Worte der Rede erklärt wurden; denn
man hatte doch nicht die Absicht zu leugnen, daß diese Worte
auch eine Bedeutung für unser Denken hätten, daß sie wenigstens
Vorstellungen oder Bilder unserer Einbildungskraft bezeichneten.
Es lag daher auch eine leichte Verbesserung dieser Lehrweise nahe,
die Allgemeinheiten nemlich als Begriffe oder allgemeine Vorstel-
lungen (conceptus) des menschlichen Verstandes anzusehn. Sie
ist nicht ausgeblieben; man hat sie in neuern Zeiten mit dem
Namen des Conceptualismus bezeichnet. Eine solche Verbesserung
konnte wohl zu mancherlei Fragen über das Verhältniß des mensch-
lichen Denkens zur Wahrheit, über den Zusammenhang der Dinge,
durch welche sie zu Allgemeinheiten verbunden werden, Veranlas-
sung geben, und hiervon liegen uns auch noch Proben aus die-
ser Zeit vor; aber so lange man nicht auf den Zusammenhang
der natürlichen Dinge in genauerer Untersuchung einging, so
lange man sinnliche Vorstellungen und Begriffe des Verstandes
nicht unterschied, und beides war in dieser Zeit nicht der Fall,
mußte der Conceptualismus in Vergleich mit dem Nominalis-
mus auf eine Verbesserung des sprachlichen Ausdrucks sich be-
schränken. Die Spuren des Conceptualismus, welche man in der
neuesten Zeit aus dieser Periode der Scholastik nachgewiesen hat,
sind in Folge einer unzuverlässigen Ueberlieferung mit dem be-
rühmten Namen Abälard's in Verbindung gebracht worden und
hierdurch ist es geschehn, daß man in dieser Lehrweise ein bedeu-
tendes Moment für die Entwicklung dieser Zeiten gesucht hat.
In diesem Lichte stellen sie aber unsere Ueberlieferungen nicht
dar. Vom Conceptualismus ist im weitern Verfolg der Unter-
suchungen kaum noch die Rede; die drei verschiedenen Meinungen
dagegen, welche wir über diese Streitfrage erwähnt haben, die

Lehren von den Universalien vor oder in oder nach den Dingen, sind durch die Untersuchungen der Schule wärend des ganzen Mittelalters und auch noch nach dem Mittelalter hindurchgegangen. Wie der Nominalismus in einer übertriebenen Formel sich aussprach, so haben auch Uebertreibungen des Realismus nicht gefehlt. An diese hat es sich angeschlossen, daß man ihm eine ganz entstellte Bedeutung beigelegt hat, indem man meinte, er hätte nicht allein die Wahrheit der Arten und der Gattungen behauptet, sondern auch die Wahrheit der Individuen geleugnet, wie der Nominalismus die Wahrheit des Allgemeinen leugnete. Dies war nicht die Meinung des Realismus, weder wenn er die Wahrheit des Allgemeinen vor, noch wenn er sie in den Dingen behauptete. Als im Anfange des 12. Jahrhunderts Wilhelm von Champeaux in einer Uebertreibung des Realismus unvorsichtig die Formel aufgestellt hatte, daß in jedem Individuum seine Art und Gattung vollständig vorhanden wäre und die Individuen nur durch ihre Accidenzen von einander sich unterschieden, also nicht wesentlich von einander verschieden wären, bestritt ihn Abälard, indem er die Abgeschmacktheiten nachwies, welche hieraus sich ergeben würden; Wilhelm wurde hierdurch sogleich bezwungen und war bereit seine Lehrweise zurückzunehmen. Eben so wenig wie Abälard die Wahrheit der Arten und Gattungen leugnen wollte, weil er den wesentlichen Unterschied der Individuen behauptete, eben so wenig wollte Wilhelm von Champeaux den wesentlichen Unterschied der Individuen leugnen, weil er die wesentliche Wahrheit der Arten und Gattungen in jedem Individuum behauptete. Die Wahrheit der Individuen stand in allen diesen Streitigkeiten der Nominalisten und Realisten fest; man dachte nicht daran das Besondere in das Allgemeine aufzulösen und es ist eine irrige Ansicht, wenn man den Realismus dieser Zeit für Pantheismus gehalten hat, weil er alles Besondere geläugnet und nur das Allgemeinste für wahr gehalten hätte. Hiervon sagen weder die Lehren des Realismus, noch die Polemik des Nominalismus gegen sie etwas aus; ja das Allgemeinste

kommt überhaupt in diesen Untersuchungen gar nicht in Frage, weil sie nur die Mittelbegriffe der Arten und Gattungen betreffen. Nur ein Allgemeines anzuerkennen konnte den Realisten nicht einfallen, da sie die Wahrheit in der Vielheit der Universalien suchten. Die Wahrheit des Allgemeinsten wurde auch von den Nominalisten nicht bestritten, indem sie vielmehr Gott als den allgemeinen Grund aller Dinge, aber auch zugleich als Individuum ansahen.

Gleichzeitig mit dem Beginn neuer Unternehmungen für das theologische System fingen auch die Streitigkeiten über Nominalismus und Realismus an öffentliche Aufmerksamkeit außerhalb der Schule zu erregen. Roscelin, ein Canonicus zu Compiegne, welcher auch in theologischen Streitigkeiten über die Trinität und in andere geistliche Händel sich verwickelte und ein unruhiges Leben geführt zu haben scheint, erneuerte gegen das Ende des 11. Jahrhunderts nicht nur die Lehre des Nominalismus, sondern gab ihm auch seine Formel und ließ das Gewicht seiner Grundsätze für das ganze Reich der wissenschaftlichen Forschung fühlen. Dies mußte natürlich einen eben so starken Widerspruch herausfordern. So weit wir Roscelin's Lehre nach mittelbaren, nur wenig zusammenhängenden Ueberlieferungen beurtheilen können, sah er in den allgemeinen Begriffen nur Namen und Worte, durch welche wir die wahren Dinge, die Individuen, zu bezeichnen pflegten. Jedes wahre Ding sei ein Individuum, eine untheilbare Einheit. Nur die Worte der Menschen ließen sich theilen, d. h. die Begriffe, in welchen wir eine Wahrheit der Dinge unter eine Vorstellung zusammenfassen. Verstehen wir dies recht, so erblickte er hiernach auch in den theilbaren Körpern nur Zusammenfassungen, welche wir nach menschlicher Vorstellungsweise uns bildeten. Für seinen strengen Begriff des Individuums, welcher dieser Lehre zu Grunde liegt, berief er sich darauf, daß wenn ein Ding Theile haben sollte, ein jeder seiner Theile Theil des Ganzen, und weil das Ganze nur aus seinen Theilen bestände, Theil seiner selbst und der übrigen Theile sein

spätere Zeit hat daher auch ihre Lehren meistens als eine abgethane Sache betrachtet und nur eine unvollständige Ueberlieferung von ihnen bewahrt. Dennoch für die Beurtheilung der damaligen wissenschaftlichen Unternehmungen bildet die Lehre dieser Platoniker die Grundlage, ohne deren Voraussetzung die weitern Versuche sich zu verständigen nicht verstanden werden könnten. Wir müssen daher versuchen einen Abriß der Gesammtlehre dieser platonischen Schule zu geben. Vorzugsweise halten wir uns dabei an die Lehren Bernhards von Chartres, welcher nach allem, was wir von ihm hören, im Anfange des 12. Jahrhunderts das einflußreichste Haupt der platonischen Schule war. Seine Lehre ist uns freilich nicht ganz vollständig bekannt; seine Werke liegen noch ungedruckt in den Handschriften; und wir werden uns daher auch gestatten müssen, um den Zusammenhang herzustellen, die Bruchstücke, welche uns von der Lehre Bernhards mitgetheilt worden sind, aus einigen andern Angaben über die Lehren anderer Platoniker seiner Zeit zu ergänzen.

Man nannte die Lehre der platonischen Schule damals die Lehre von den drei Principien. Die drei Principien, welche man meint, sind Gott, die Materie und die Seele. Nicht in demselben Sinn werden alle drei als Principien betrachtet; denn daran ist kein Zweifel, daß Gott das oberste Princip aller Dinge ist, auch Princip der Seele und der Materie, mochte man nun diese beiden andern untergeordneten Principien durch Schöpfung oder durch Emanation von Gott ausgehn lassen. Daher heißt auch nur Gott ewig, Materie und Seele dagegen nur immerdauernd, womit gesagt werden soll, daß sie ohne Anfang und Ende die bleibenden Gründe des Zeitlichen abgeben und daher immer in der Zeit sind. Im Werden der großen und der kleinen Welt bringen sie die ewigen Ideen Gottes zur Offenbarung. Diese geben die Musterbilder ab und die Gesetze, nach welchen alles in der körperlichen und geistigen Welt seine Form gewinnen muß. Die Materie ist das Princip der Körperwelt; sie bezeichnet das Subject, welchem die körperlichen Formen als Prädicate anhaften,

die Substanz, von welcher die Formen als Accidenzen ausgesagt werden können. Die ewigen Ideen geben diese Formen und Accidenzen ab, welche an der Materie wechseln, so daß sie auch in verschiedenen Verhältnissen der Mischung an ihr auftreten können; denn eine Materie kann zu gleicher Zeit verschiedene Accidenzen und Formen annehmen. Daher ist in der Materie die Form nicht rein erkennbar; sie zeigt sich nur in Verworrenheit an ihr und kommt daher nur in sinnlicher Erscheinung in der Körperwelt zum Vorschein. Obgleich nun die Materie als Princip gilt, spielt sie doch nur eine leidende Rolle in der Welt; sie empfängt die Ideen oder Formen, welche in ihr sich offenbaren; an sich ist sie nichtig und der idealistischen Vorstellungsweise, welche in dieser Lehre vorherscht, erscheint sie nur als das Mittel, welches die Verworrenheit der Ideen in der sinnlichen Erscheinung zu erklären bestimmt ist. Daher sind die Accidenzen an der körperlichen Substanz, die idealen Formen an der Materie, dem Bernhard von Chartres von höherm Werth, als die Substanz, welche sie trägt. Die Offenbarung der göttlichen Ideen in ihrer Reinheit tritt aber erst in der Seele ein. Der Materie steht sie als thätiges Princip in der Welt entgegen. Bernhard von Chartres betrachtet sie als Einheit, als allgemeine Weltseele, welche alle Bewegung in der Welt hervorbringt und die Formen der Dinge in veränderlicher Weise in die Materie legt. Von dem Leben der Weltseele wird alles beherscht, was in der Welt geschieht; sie durchdringt die Welt in allen ihren Theilen. Daher ist auch nichts todt, sondern alles in der Welt von Leben erfüllt. Die Seelen der einzelnen lebendigen Wesen sind nur Theile der Weltseele; als ein solcher Theil ist auch die Seele des Menschen zu denken. Sie ist Mikrokosmus; in ihrem Verstande oder in ihrer Vernunft spiegelt sich die ganze Welt ab. Der Verstand des Menschen ist aber auch im Stande die sinnliche Verwirrung der Ideen, welche in der sinnlichen Welt herscht, zu überwinden und die körperlichen Erscheinungen in die Elemente oder die Ideen aufzulösen, welche sich in ihnen verworren zeigen.

Dies ist die Auflösung der Welt, durch welche die vernünftige Seele in ihr Princip und in das Princip der Ideen, in Gott, zurückkehrt. So wie die Seele unsterblich ist, so ist sie auch immer gewesen, in allen ihren Theilen, in ihrem ganzen Leben nach Zahl und Maß bestimmt. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen führt auf die Annahme, daß sie im gegenwärtigen Leben nur die Sünden ihres vergangenen Lebens büßen. Obwohl nun die Freiheit der vernünftigen Seele nicht bestritten werden soll, wird doch behauptet, daß ein ewiges Geschick uns und alle Dinge leitet; dies ist die Vorsehung Gottes, welche allen Dingen ihre unveränderliche, ewig dauernde Natur giebt. Die Natur beherscht alles und führt die Seelen in den Kreislauf der Dinge; nach gewissen periodischen Gesetzen bringt sie hervor und läßt sie vergehen; in der Natur aber herscht Gott, welcher seine Ideen ins Leben führt und in einem beständigen Leben erhält. Mit der Natur ist Gott der Substanz nach eins. In der Natur ist auch alles verbunden; vom Laufe der Gestirne hängt unser Leben ab; die Weltseele, welche in uns waltet, sie bestimmt uns, sie fesselt uns an den Kreis unseres Daseins; sie läßt Gattungen und Arten werden bis zu den Individuen herab, von welchen als dem äußersten Ende des Daseins das Leben wieder zu seinen Gründen sich zurückwendet. So ist alles unter der Leitung der Natur im Zeitlichen an seine bestimmte Stelle, an sein Geschick, seine angeborne Natur gewiesen und die Vorsehung hat sich nur das Ewige vorbehalten.

Sehr entschieden herscht in diesen Lehren der Gedanke an die Macht der Natur und des Geschicks über alles Zeitliche und Weltliche vor; die sittliche Bedeutung des Lebens findet dabei nur eine sehr untergeordnete Berücksichtigung. Die platonische Ansicht beherscht sie, daß alle Dinge ihrer Natur nach, in ihrer Idee oder in ihrem Wesen bestimmt sind. Diese Ansicht drückt sich auch in der Lehrweise eines Platonikers derselben Zeit sehr deutlich aus, des Gilbertus Porretanus, eines Schülers des Bernhard von Chartres, eines der angesehensten Theologen

seiner Zeit, welcher die platonische Ideenlehre auf die Forschungen über die Trinität anzuwenden suchte. Hierüber kam er mit dem heiligen Bernhard von Clairvaux in Streit, den er 1148 auf einem großen Concil zu Rheims nicht unrühmlich bestand. Er erklärte die Art- und Gattungsbegriffe für die eingebornen Formen der Dinge, durch welche ein jedes Individuum seine unwandelbare Natur habe. Nicht als körperliche Formen sind sie zu denken, welche nur wandelbar sind; auch wohnen dem Individuum nicht allein seine Gattung und seine Art bei, sondern auch seine Eigenthümlichkeit in gleich unwandelbarer Weise. Gott ist als das Allgemeinste zu denken, in welchem alle besondere Begriffe eingeschlossen sind. Diese Begriffe sind seine Geschöpfe oder die Musterbilder seines Verstandes, welche das angeborne und unwandelbare Wesen aller Dinge abgeben. Alle Dinge der Welt haben nur dadurch ihr Wesen, daß sie an diesen unwandelbaren Begriffen Gottes Theil haben und sind daher auch ihrem Wesen nach unwandelbar. Hieraus ergiebt sich die Schwierigkeit, wie der Wandel in der sinnlichen Welt erklärt werden kann, wenn alles in seinem Wesen und seiner angebornen Form, also seiner Wahrheit nach unveränderlich ist. Dieser Schwierigkeit weiß Gilbert nur dadurch beizukommen, daß er die ewigen Ideen der Arten und Gattungen für Subsistenzen erklärt und von ihnen die Individuen unterscheidet, welche er als Substanzen angesehn wissen will. Diesen Namen verdienten sie, weil sie veränderliche Accidenzen annähmen und in diesen erscheinend ihnen zu Grunde lägen. Wie dies möglich sei, daß sie, obgleich von unveränderlichem Wesen, doch zu veränderlichen Erscheinungen kommen, wird hierdurch nicht erklärt, sondern nur als Thatsache festgehalten, daß die Individuen trotz ihrer unveränderlichen Natur wechselnde Erscheinungen annehmen. Es liegt hierin eine Annäherung der platonischen an die aristotelische Lehrweise, indem die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen, obwohl vor den Dingen in den Gedanken Gottes, doch nur in den Individuen ihre Substanz gewinnen sollen; sie bilden nur das in den Gedanken Gottes

ewig Subsistirende, welches den weltlichen Substanzen, den Individuen, zu Grunde liegt und nur in diesen zur Erscheinung kommt. Die Individuen sind daher nach Gilbert die wahren Gründe der sinnlichen Welt; da er ihnen aber ein angebornes, von Natur beiwohnendes Wesen in ursprünglicher Wirklichkeit ohne Veränderung beilegt, kann er die Wahrheit ihres veränderlichen Lebens, ihres Hindurchgehens durch die Zeit und durch das Werden nicht begreifen. Daß wir das Heil erst erringen müssen durch ein freies sittliches Leben ist ihm ein Räthsel. Das Wunder liegt nicht in Gott, sondern in den Substanzen der Welt, deren veränderliche Natur er mit der Ewigkeit der Wahrheit und den angebornen Formen der Dinge nicht zu vereinigen weiß. Nach seinem Begriffe von der Substanz ist es nicht zu verwundern, daß er dagegen sich erklärte, daß Gott als Substanz gedacht werden dürfte. Gott ist ja überhaupt unter keine Kategorie zu bringen. Er fordert daher auch, daß die Theologie, welche er als Lehre von Gott betrachtete, ihre eigenen Regeln und Grundsätze haben müßte. Zwischen der Theologie und der weltlichen Wissenschaft ist ihm daher eine unübersteigliche Kluft. Dem Verstande leuchtet Gott ein; aber nach den Gesetzen unseres Denkens, unserer Sätze, unserer Begriffserklärungen ist er nicht zu denken. Was dem Verstande einleuchtet, die Ewigkeit der Wahrheit und aller Ideen, ist unbegreiflich für die Wandelbarkeit unserer Gedanken, unaussprechbar für unsere Rede. Was in unsern Gedanken und Worten ausgedrückt wird, ist unverständlich für unsern Verstand. Man sieht, wie weit diese platonische Ideenlehre von dem Zwecke absteht, welchen man in dieser Zeit verfolgen mußte, eine auf das kirchliche und sittliche Leben anwendbare Ansicht der Dinge zu geben.

4. Wärend aber solche Gedanken in der philosophischen Schule in grübelnde Ueberlegung genommen wurden, hatte schon eine theologische Schule sich zu bilden angefangen, welche mit philosophischem Geiste, auch von platonischen Lehren geleitet, eine fruchtbarere Ansicht der Welt und des Lebens zu entwickeln suchte.

Sie war anfangs nur in einem sehr langsamen Fortschreiten, sollte aber bald die Schule, welche nur die philosophischen Ueberlieferungen zu ihrer Grundlage genommen hatte, weit hinter sich zurücklassen. Wenn wir auf ihren Ursprung kommen wollen, müssen wir etwas in der Zeit zurückgehn.

Als der Anfänger in dieser Richtung ist Anselm von Canterbury anzusehn. Er war ein Italiener, 1033 zu Aosta geboren. Einem harten Vater entfloh er, zog eine Zeit lang in Frankreich umher und trat dann in das Kloster zu Bec in der Normandie, in welchem ein anderer Italiener Lanfrancus einer berühmten Schule der Theologie und der Dialektik vorstand. Anselm wurde ein strenger Ascet, so daß uns gesagt wird, schon das Wort Eigenthum habe ihm Schauder erregt. Den hierarchischen Grundsätzen, welche zu seiner Zeit siegreich vordrangen, war er völlig ergeben, weil er die höhere Würde des geistlichen Lebens vor dem weltlichen für unbestreitbar hielt. Für diese Grundsätze zu leiden war er ebenso bereit, wie für sie zu streiten. Das geistliche Leben suchte er aber auch nicht in der Herrschaft über das weltliche, sondern im frommen Nachdenken und in frommen Handlungen und vom frommen beschaulichen Leben schien ihm auch das wissenschaftliche Forschen nach den Gründen des Glaubens unabtrennbar. Seine Sinnesweise hat er durch sein Leben und durch seine Schriften in weiten Kreisen verbreitet. Der Nachfolger Lanfranc's zuerst als Abt von Bec, zuletzt als Erzbischof von Canterbury, wirkte er gleich thätig in Schule wie in Kirche. In der zuletzt erwähnten Würde erwarteten ihn die härtesten Kämpfe mit der weltlichen Macht, die er friedliebend gern gemieden hätte, aber in fester Behauptung der hierarchischen Ansprüche geduldig ertrug. In seinen Schriften suchte er in strengster Form des Schlusses die Gründe des Glaubens zu erhärten und strebte nach einem vollständigen System der Kirchenlehre. Doch entwarf er nur einzelne Theile desselben in abgesonderten Schriften; den Wunsch sie zu einem Ganzen zusammenzufassen hat er nicht erfüllen können. Die Aufgabe der spätern

Zeiten schwebte ihm vor; an ihrer Lösung hat er gearbeitet, aber nur zum kleinsten Theil sie erreicht. Er hätte nicht daran gedacht auch nur einzelnen Aufgaben genügen zu können ohne Gottes Beistand im Innersten seiner Gedanken; jeder gute Gedanke wird von Gott eingegeben; im Gebet suchte er Erleuchtung; ohne eine solche können wir in diesem sinnlichen und sündigen Leben die höhere Wahrheit nicht erkennen, welche wir suchen. Dieser fromme Sinn geht durch seine philosophischen Beweise hindurch.

Auch in seinen Lehren vom Verhältniß des Wissens zum Glauben spricht er sich aus. Anselm hängt in ihnen der alten christlichen Lehre an, daß der Glaube der Erkenntniß vorhergehen müsse. Diese Lehre hat er nur etwas weiter, als es gewöhnlich zu geschehn pflegte, zu erörtern und als herschend durch die ganze Ordnung des geistigen Lebens nachzuweisen gesucht. Jedes Erkennen ist von Erfahrung abhängig; denn ohne von etwas eine Erfahrung zu haben, können wir seine Wahrheit nicht erforschen und daher auch nicht zu seiner Erkenntniß gelangen. Der Erfahrung aber müssen wir glauben, wenn wir auch ihre Bedeutung noch nicht erkennen und den Beweis, daß sie so sein müsse, noch nicht führen können. Daher geht der Glaube an die Erfahrung in allen Fällen der Erkenntniß vorher, sowohl der sinnlichen, als der höhern Erkenntniß des Geistigen. Auch unsern Sinnen müssen wir glauben; sie täuschen uns nicht, sondern nur unser Urtheil, unsere Schlüsse welche wir aus der sinnlichen Erscheinung ziehen, können uns täuschen. Durch diese Schlüsse über die Gründe der sinnlichen Erscheinung würden wir uns aber nicht erheben können, wenn wir nicht zuvor den Sinnen und der Erfahrung des Sinnlichen geglaubt hätten. Ebenso ist es auch mit den höhern, den geistigen Dingen. Wir müssen sie erst erfahren und unsern Erfahrungen über sie glauben, ehe wir zu ihrer Erkenntniß gelangen können. Die höhere Erfahrung wird uns aber erst im sittlichen Leben, in der Liebe des Höhern, des Guten zu Theil. Wer dem Fleische lebt, der wird, von fleischlichen Bildern erfüllt, den Geist Gottes nicht fühlen können; von solchen Bildern müssen

wir uns frei machen, das Fleischliche nachsetzend im Geiste leben, wenn wir an das Geistige glauben und die Hoffnung fassen sollen das Geistige zu erkennen. So ist es eine sittliche Erhebung des Geistes, auf welche Anselm den höhern, religiösen Glauben stützt, welcher uns die Aussicht auf die Erkenntniß der höhern Wahrheit eröffnen soll. Wir müssen das Gerechte wollen, wenn wir es erkennen sollen. Wer thierisch lebt, kann nur das Thierische achten; wer von der Sünde verblendet ist, wird im Irrthum beharren; die Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche der Verstand sucht, ist ihm unzugänglich. Hierauf sich berufend stellt Anselm seine Formel auf: wer nicht geglaubt hat, der wird nicht erkennen; denn wer nicht geglaubt hat, der hat nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, der wird nicht erkennen. Daher sagt er aber auch: ich suche nicht zu erkennen um zu glauben, sondern ich glaube um zu erkennen; denn der Glaube ist ihm nur die niedere Stufe, von welcher aus wir zur höhern Stufe des Erkennens gelangen sollen. Der Vernunft, welche die Erkenntniß bringen soll, will er durch den Glauben nichts entziehen; er erklärt sie für Haupt und Richterin über alles das, was im Menschen ist, über die Wahrheit, an welcher er Theil hat. Der Mensch soll aber auch zuerst den Glauben in sich nähren und vom Glauben nicht weichen, wenn er nicht sogleich erkennen kann. Wenn er Verständniß zu erreichen vermag, dann freue er sich; wenn er es nicht vermag, dann verehre er. Das ist die Denkweise des Christen. Sie führt vom Glauben zur Hoffnung auf die Erkenntniß; in der Liebe des Guten, welches auch das Wahre ist, wird die Erkenntniß gewonnen und in der Liebe und Freude an dem erkannten Guten vollzieht sich der Zweck des Lebens, auf welchen der Christ seine Zuversicht gesetzt hat. Daß Anselm von dem Glauben an die höhere Wahrheit den christlichen Glauben nicht unterscheidet, beruht auf der festen Ueberzeugung, in welcher er der christlichen Kirche sich anschließt und von ihr alles Heil der Menschen erwartet.

Hierin klingen die Ueberlieferungen der augustinischen Lehre

nach und doch zeigen sie sich auch in Verbindung mit den Ueberlieferungen der platonischen Schule. Wenn wir nicht allein der sinnlichen Erfahrung, sondern auch der Erfahrung des Höhern glauben sollen, so sind es eben die allgemeinen Begriffe des Verstandes, welche uns darin als die Gegenstände unseres höhern Glaubens und unserer höhern Erfahrung bezeichnet werden sollen. Ihre Wahrheit ist in der allgemeinen Wahrheit Gottes gegründet; sein Verstand ist das Urbild aller Dinge, das schöpferische Wort, von welchem alle Wahrheit der weltlichen Dinge ausgegangen ist. Gottes Gedanken sind vor den Dingen, anders als unsere Gedanken, welche nur die Abbilder der vorhandenen Dinge sind. Nichts von den weltlichen Dingen ist wahr außer nur dadurch, daß es an der Wahrheit Theil hat, welche ursprünglich in Gott ist. Da haben wir eine höhere Wahrheit anzuerkennen, als die Wahrheit der sinnlichen, der einzelnen Dinge, welche wir sehen können. In dem Glauben an sie setzte sich Anselm dem Nominalismus Roscelin's entgegen, mit einem Eifer, welcher schwerlich der Denkweise seines Gegners volle Gerechtigkeit widerfahren ließ. Er ist davon überzeugt, daß Roscelin die Individuen, deren alleinige Wahrheit er behauptete, für sinnliche Dinge und für Körper halte, obwohl dessen Lehre von der Untheilbarkeit der Individuen und dessen Anwendung des Nominalismus auf die Trinitätslehre hiermit nicht zu stimmen scheint. Er machte daher seinem Gegner den Vorwurf, daß er das Pferd von seiner Farbe nicht zu unterscheiden wisse, daß er im Menschen nur die sinnlich erscheinende Person, nicht seinen Geist, seine Vernunft sehe. Anselm's Denkweise mußte ihn aber unstreitig im Nominalismus eine Verkürzung des Antheils sehen lassen, welchen wir an der Wahrheit gewinnen können. Der menschliche Geist scheint ihm vielmehr dazu bestimmt durch seine Forschung Gott in der Welt zu erkennen und die allgemeinen Begriffe zu erforschen, in welchen das Wesen der Dinge geordnet ist.

In dieser platonischen Auffassungsweise faßt er nun den Gedanken eines allgemeinen Princips aller Wahrheit, welches

Gott ist. Nur durch die Theilnahme an diese allgemeine Wahrheit haben alle Dinge der Welt ihre Wahrheit und ihr Sein. Gott ist das allgemeine Sein, die allgemeine Wahrheit, welche der Zweck unseres Strebens ist und mithin alles Gute. Denn alles Sein ist gut; das Böse aber ist nur Beraubung des Seins. Das allgemeine Sein soll sich aber auch mittheilen an die besondern Dinge und umfaßt daher alle Besonderheiten in sich, in welchen es sich mittheilt. Der Glaube an dieses allgemeine Sein, von welchem er eine Erfahrung hat, weil es auch ihm mitgetheilt worden, liegt seinem wissenschaftlichen Nachdenken zu Grunde; aber er will auch nicht allein an dasselbe glauben, sondern es erkennen. Dies führte ihn auf den Versuch einen Beweis für das Sein Gottes zu geben; weil er das Wissen durch den Beweis zu gewinnen hoffte. Man erkennt hierin die dogmatische Denkweise der Scholastik. Zur Erkenntniß dessen, was geglaubt wird, meint man durch den Beweis des Geglaubten gelangen zu können. Durch den Beweis für das Sein Gottes dachte Anselm das Princip des Glaubens sich zur Erkenntniß zu bringen. In wiederholten Anläufen hat er einen solchen Beweis gesucht, zuletzt aber ist er bei dem sogenannten ontologischen Beweise stehen geblieben. Er beruht auf der Ansicht, welche schon Augustin sehr nachdrücklich ausgesprochen hatte, daß Gott als die allgemeine Wahrheit oder das allgemeine Sein gedacht werden müsse. Daß das allgemeine Sein ist, bedarf wohl keines Beweises. Wer den Gedanken eines solchen allgemeinen Seins fassen kann, wird ihn als wissenschaftlich einleuchtend anerkennen müssen. Daher ist auch die Form des Beweises, welchen Anselm giebt, sehr mangelhaft. Sie ging ihm hervor aus dem damals angeregten Streite über Realismus und Nominalismus und setzt die realistische Ansicht voraus. Wer das höchste Sein bezweifelt, denkt es doch. Er unterscheidet nur das Sein in der Sache von dem Gedanken desselben, von dem Sein im Verstande; nur dies Sein im Verstande will er dem höchsten, dem allgemeinen Sein beilegen. Das Sein aber, welches nicht nur im Verstande, sondern auch in der

Sache ist, ist höher als das Sein, welches nur im Verstande ist; daher widerspricht es dem Gedanken des höchsten Seins zu setzen, daß es nur im Verstande wäre, und es muß vielmehr gesetzt werden, daß Gott oder das höchste Sein auch in der Sache ist. Die überzeugende Kraft, welche dieser Beweis dem Anselmus zu haben schien, beruht im Wesentlichen nur darauf, daß der Gedanke des allgemeinen, unendlichen Seins uns mit einer Evidenz beiwohne, welche gar keinen Zweifel gestatte, und daß mit diesem allgemeinen unendlichen Sein oder der ewigen Wahrheit Gott eins und dasselbe sei. Anselm hält in diesem Beweise nur seine Ueberzeugung fest, daß wir von der allgemeinen Wahrheit in unserm Denken ausgehn müssen, weil alle besondere Wahrheit nur durch ihre Theilnahme an der allgemeinen Wahrheit wahr sei und jedes Besondere durch das Allgemeine erklärt werden müsse. Dadurch verräth er zugleich, daß er Gott ganz abstract sich denkt nur als das Allgemeine ohne auf eine genauere Unterscheidung zwischen Gott und der Welt einzugehn. Daher denkt er auch nicht daran auseinanderzusetzen, wie das Verhältniß Gottes zur Welt zu denken sei. Es genügt ihm, daß anerkannt werde, Gott sei das höchste Sein, die oberste Wahrheit, das höchste Gute. Im Uebrigen überläßt er es dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe, den Werken der Frömmigkeit uns tiefer in die Erkenntniß Gottes einzuführen.

In ebenso abstracter Weise ist auch das gehalten, was Anselm über die Eigenschaften Gottes auseinandersetzte. Wenn er sie von der Substanz Gottes unterschied, so mußte er dabei doch erklären, daß sie als Eigenschaften nicht im eigentlichen Sinn betrachtet werden dürften. In der Kirchenlehre wird ihm die Fortbildung der Genugthuungslehre zugeschrieben; aber auch in ihr begegnet uns die abstracte Manier seiner Verfahrungsweise. Wenn man absieht von den Nebendingen, welche nur in sehr äußerlicher Verbindung mit ihr stehen, so bleibt nur der Gedankengang in ihr übrig, daß für die Sünde des Menschen nur Gott sich selbst Genugthuung leisten konnte und daß er dies in

menschlicher Gestalt thun mußte, damit der Mensch an der Rechtfertigung Theil hätte. Gott ist eben alles in allem und was wir von Antheil haben sollen an ihm, müssen wir durch seine Mittheilung erhalten. In dieser Lehrweise des Anselmus zeigt sich überall das Bestreben die Grundsätze Augustin's und Plato's zu vereinigen.

So sind Anfänge zu einer systematischen Gestaltung der Kirchenlehre von Anselm gemacht worden; sie bleiben aber noch ganz bei den Principien stehen. Das Princip der theologischen Erkenntniß hat er erörtert, das Princip des Seins ihm zur Seite gestellt. Die abstracte Gestalt aber, in welcher er das letztere auffaßte, ohne es mit dem Principe der Erkenntniß vereinen zu können, mußte zu Zweifeln Veranlassung geben. Gegen den ontologischen Beweis erhob Gaunilo, ein Mönch des Klosters Montmoutier, nicht unerhebliche, in der Form des Beweises gegründete Einwürfe. Ueberhaupt hat auch dieser Beweis im Mittelalter wenig Beifall gewinnen können. Meistens wird er nur angeführt um bestritten zu werden. Fassen wir das Verhältniß in das Auge zwischen dem Principe der theologischen Erkenntniß, wie es von Anselm erklärt und von den spätern Zeiten anerkannt wurde, und zwischen seinem Beweise für das Princip des Seins, so finden wir zwischen beiden einen Widerspruch. Das Princip der Erkenntniß verwies auf die Erfahrung als den Grund des Glaubens, der ontologische Beweis dagegen wollte das Princip des Seins von seinem allgemeinen Begriffe aus ohne Hülfe der Erfahrung feststellen. Dieser Mangel an Einklang in den Unternehmungen Anselm's macht es uns erklärlich, daß auf seine Lehren nur wenig fortgebaut worden ist bei aller der Rührigkeit der Gedanken, welche wir in dieser Zeit finden. Ohne Zweifel hatte für das Mittelalter das Princip der theologischen Erkenntniß, der fromme Glaube, eine viel stärkere Bedeutung, als die abstracte Fassung des Gottesbegriffs, von welchem Anselm in seiner Grundlegung der Theologie ausgehn wollte; aber auch gegen seine Erörterung jenes Princips ließen sich noch Zweifel

erheben, weil sie eine doppelte Erfahrung annahmen, die niedere und die höhere, ohne das Verhältniß beider zu einander entwickelt zu haben.

5. Den Widerspruch gegen dieses Princip der Erkenntniß finden wir von Abälard erhoben. Bei ihm müssen wir einen Augenblick verweilen, weil er durch Schicksale und Talente die Aufmerksamkeit der Mitwelt und der Nachwelt gefesselt hat, ein tragisches Beispiel des mit sich und seiner Zeit kämpfenden und im Kampf unterliegenden Menschen. In Frankreich, seinem Vaterlande, in welchem schon die philosophischen Untersuchungen mit Eifer getrieben wurden, hat er doch in ihnen sich auszuzeichnen gewußt und mit fast unglaublichen Erfolgen dialektische und theologische Forschungen zu einem bisher unerhörten Glanze erhoben. Die unruhigen Bewegungen, in welchen er sich umhergeworfen sah, mit welchen er die Theologen und Philosophen Frankreichs vom Anfang bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts aufregte, haben nicht wenig dazu beigetragen wenn nicht nachhaltige Macht, doch Glut der Leidenschaft in die Untersuchungen der Wissenschaft zu bringen. Er hatte glänzende Talente, aber ebenso heftige Leidenschaften. Liebe, Eitelkeit und Ehrgeiz haben ihn zu keiner Ruhe kommen lassen. Was ihn vor fast allen seinen Zeitgenossen auszeichnet, ist die Phantasie, welche nach künstlerischer Form strebt. Sein Talent hat er in Liebesliedern geübt; aber theilweise erkennt man es auch in seinen wissenschaftlichen Werken wieder. Mit demselben Fleiße hatte er sich jedoch auch den Künsteleien der Dialektik zugewendet; er suchte den Ruhm in der gerühmten Kunst der Gewandteste zu sein. Daß diese Elemente seiner Bildung harmonisch sich verbunden hätten, darf man nicht hoffen; er kann eben so mager und ohne Leben in Kleinigkeiten sich ergehn, wie er zu Zeiten beredt und schwungvoll wichtigen Gedanken einen lebendigen Ausdruck zu geben weiß. Mit großem Aufwande von Talent und Kraft, mit den Erfolgen des Beifalls, welcher ihm von zahlreichen, begeisterten Schülern zuströmte, hat er doch nur der Aufregung seiner Zeit gedient,

von neuen oder erneuerten Lehrweisen, welche von ihm auf die spätern Jahrhunderte übergegangen wären, haben wir nichts zu berichten. Man könnte sagen, er hätte dem Zweifelgeist, dem Geist des Widerspruchs gegen das Herkömmliche eine heilsame Nahrung geboten, denn er widersprach gern und suchte das Neue auf; aber es war doch nicht allein sein nach manchen Kämpfen müder Geist, welcher ihn zuletzt zur Unterwerfung trieb, sondern von Anfang an war er zu ihr geneigt; die Kühnheit, welche der augenblicklichen Woge der Meinung sich entgegenzuwerfen wagt, wohnte ihm nicht bei; die Meinung der Menge für sich zu gewinnen hatte er von jeher gestrebt; nur wo er im Einzelnen Schwankungen der Meinung sah, suchte er sie für sich zu wenden; in diesem Sinn beabsichtigte er eine Untersuchung des Glaubens mit einem gesunden Sinn für die Wahrheit; von vorn herein aber war er entschlossen dem Glauben im Allgemeinen sich hinzugeben. Die Gründe des Glaubens wollte er untersucht wissen; aber alsdann wollte er beim Glauben stehn bleiben; hierin steht er im Gegensatz gegen die wissenschaftlichen Männer seiner Zeit, welche der fortschreitenden Entwicklung gedient haben, indem sie nicht beim Glauben stehn bleiben, sondern mit ihm beginnen wollten um die Glaubenslehren zur Erkenntniß zu bringen. Hieraus wird man seine Stellung zu seiner Zeit begreifen können und warum er für die folgende Zeit so wenig gewirkt hat.

Die Untersuchungen Abälard's geben nur Fragmentarisches und verrathen im Ganzen einen unsichern, skeptischen Sinn. Man sollte das kaum glauben, da er sein Hauptbemühn auf die Trinitätslehre gewandt hatte und als seine Auslegung derselben von zwei Concilien verdammt wurde, zuletzt zu Sens im Jahre 1140, er hierdurch sich völlig gebrochen fühlte. Aber dennoch ist es so und beides wird man vereinbar finden, wenn man seine Trinitätslehre prüft. Sie enthält in der That nichts Neues, sondern nur eine Wiederholung der Analogien, welche Augustin gebraucht hatte, in einer etwas nacktern Manier, mit Vergleichungen, in

welchen auch schon früher Augustin die platonische Lehre zur Bestätigung der Trinitätslehre gebraucht hatte. Was seinen Gegnern hieran misfiel war nur die dialektische Manier, in welcher Abälard allzu frei zu schalten schien. In der That findet sich bei ihm in mancher Beziehung eine freiere Denkweise als bei den meisten seiner Zeitgenossen. Sie wird besonders geweckt durch den vordringenden Einfluß der alten Philosophie und ihrer Dialektik. Er erinnert wieder daran, daß der christliche Glaube nicht ohne Vorbereitung in die Welt treten konnte und daß eine solche nicht allein das Judenthum, sondern auch die heidnische Philosophie zu bringen bestimmt war. Die weltlichen Künste, welche die Griechen trieben, wären auch von Gott gegeben; in der natürlichen Erkenntniß fänden sich auch Anfänge des Glaubens, besonders in der Philosophie. Auch die Tugenden der Heiden wollte er sich nicht nehmen lassen. Den Glauben war man in seiner Zeit geneigt mit dem Glaubensbekenntniß zu verwechseln und dieser Verwechslung ist auch Abälard nicht entgangen. Er fordert nun, daß der Glaube der Christen, d. h. ihr kirchliches Glaubensbekenntniß, vor den Angriffen der Juden und der Heiden vertheidigt werde; zu diesem Zwecke aber müsse man ihn prüfen und die Mittel der Dialektik zu gebrauchen wissen. In diesem Sinne dringt er vor allen Dingen auf dialektische Bildung des Verstandes und Anwendung derselben auf die Kirchenlehre, nicht um von ihr aus Erkenntniß zu gewinnen, sondern um nur zum Glauben an die Kirchenlehre zu gelangen.

Hierauf beruht der unterscheidende Punkt zwischen Abälard und den meisten seiner theologischen Gegner. Abälard griff den Grundsatz der alten Kirchenlehre an, daß man erst glauben und dann erkennen müsse; er forderte, daß man erst den Glauben durch Erkenntniß des Verstandes prüfen müsse, sonst würde man nur zu einem blinden Glauben kommen, welcher nicht gegen Aberglauben geschützt und nicht fest sein könnte. Dies stützt sich nun im Wesentlichen darauf, daß die höhere Erfahrung des religiösen Glaubens die niedere Erfahrung im Glauben an die

Sinne und die daran sich anschließende Verstandeserkenntniß voraussetze. Anselm hatte, wie früher bemerkt, das Verhältniß zwischen dem niedern und dem höhern Glauben nicht untersucht. Hier lag ohne Zweifel eine Lücke in der Begründung der Glaubenslehre vor. Es durfte gefordert werden, daß nachgewiesen würde, wie auch das weltliche Erkennen dem religiösen Glauben beistimme. Das würde die Prüfung des Glaubens gewesen sein, welche Abälard forderte. Sie war eine schwere Aufgabe für eine Zeit, welche in der weltlichen Wissenschaft wenig erfahren war. Abälard selbst hat eine solche Prüfung auch nicht unternommen; er stellte nur die Forderung auf gegen seine Gegner, denen er den blinden Glauben vorwarf, weil sie die dialektische Behandlung der Glaubenslehre nicht billigten. Wenn er aber die Blindheit ihres Glaubens ihnen zum Vorwurf machte, so achtete er nicht genug ein Zeugniß, welches sie für ihn beibrachten und welches er selbst nicht ganz verwerfen konnte. Sie beriefen sich für die Wahrheit ihres Glaubens auf das Zeugniß des frommen Willens, des Gewissens und des Verlangens unserer Seele nach dem Guten und der höhern Wahrheit. Die dialektischen Beweise, welche Abälard für den religiösen Glauben beigebracht wissen wollte, konnten dieses Zeugniß doch wohl nicht ersetzen. Er selbst verschmäht es nicht, aber er schwächt seine Stärke. In seiner Trinitätslehre ließ er den Willen Gottes, den heiligen Geist, vom Erkennen, dem Sohne Gottes, ausgehn. Er ist davon überzeugt, daß vor dem Willen des Guten das Erkennen des Guten vorhergehn müsse. So will er auch das Erkennen vor dem Glauben vorhergehn lassen. Dies ist die deterministische Ansicht, welche den Willen durch den Verstand bestimmen läßt; sie kam aus der alten Philosophie und wir werden sie noch oft im Mittelalter und in der neuern Philosophie wiederfinden.

Was nun Abälard betrifft, so wollte er doch keineswegs den Glauben durch die verständige Dialektik beseitigen. Er bestreitet auch die Dialektik, welche die Autorität entbehren zu können meine. Durch das Erkennen allein könnten wir nicht zur

Seligkeit gelangen; auch den Glauben an die Erlösung durch Christum und das Sacrament der Taufe hält er für nöthig zu unserm Heile, ja er erklärt sich dafür, daß ohne den Glauben das Erkennen kein Verdienst habe. Dem Glauben aber schreibt er ein Verdienst zu, weil er ihn als einen Act des freien Willens erklärt, als die Zustimmung zum Guten, welche allen unsern Handlungen erst ihren Werth verleihe. Hiermit kehrt nun aber Abälard auch wieder im Wesentlichen zu der Theorie der alten Kirchenlehre zurück, indem er den Glauben doch dem höheren Erkennen vorhergehen läßt, welches als Lohn unseres verdienstlichen Glaubens uns erwarte. Er unterscheidet zwei Arten des Erkennens, von welchen die eine dem Glauben vorhergehe, die andere ihm folge. Die erstere ist die verständige Einsicht (intelligere), welche die Gründe oder Anfänge des Glaubens prüft, die andere die anschauliche Erkenntniß (cognoscere) dessen, was geglaubt wird. Sein Dringen auf Erkenntniß läuft also nur darauf hinaus, daß er durch Forschung in den weltlichen Wissenschaften der Glaubenslehre eine festere Grundlage geben wollte; diese schien ihm aber doch nicht genügend zur wissenschaftlichen Ueberzeugung; daher sieht er den Willen als den Grund des Glaubens an; die Voruntersuchung gewährt ihm nur Wahrscheinlichkeit, welche durch die freiwillige Zustimmung ergänzt werden muß. Alsdann aber will er auch beim Glauben stehen bleiben; die Anschauung der Wahrheit, die Erkenntniß des Geglaubten haben wir nur als Lohn im künftigen Leben zu erwarten. Hierdurch in der That bindet er uns viel strenger an den Glauben als seine Gegner, welche auf eine Erforschung und wissenschaftliche Erkenntniß des Geglaubten ausgingen. Dies war im Allgemeinen das Bestreben der scholastischen Theologie und es wird hieraus sich erklären, warum er keinen nachhaltigen Einfluß auf die spätere Zeit gewinnen konnte.

Warum er mit viel weniger Hoffnung als Anselmus zur Erkenntniß des Geglaubten aufstrebte, ersieht man aus der Weise, wie er die platonische Ideenlehre gebrauchte. Sie bestärkte ihn

in seiner Ueberzeugung, daß wir zwar Gott als Ursach aller Dinge anzusehn hätten, aber doch nur in zeitlichen Bildern ihn uns vergegenwärtigen könnten und im Glauben ihm anhängen müßten, zur Erkenntniß des Ewigen aber nicht befähigt wären. Mit Plato nimmt er an, daß in Gott die Wahrheit aller Dinge, aller Arten und Gattungen vorgebildet sei. Die allgemeinen Begriffe nennt er dabei auch Namen, Redeweisen (sermones). Aus diesem Ausdruck wahrscheinlich und aus seinem Streite gegen Wilhelm von Champeaux hat man die Meinung gefaßt, daß er zum Nominalismus oder zum Conceptualismus sich bekannt habe. Er nennt aber die allgemeinen Begriffe Namen nur in demselben Sinne, in welchem Plato gelehrt hatte, daß ein jedes Hauptwort eine Idee oder ein Wesen ausdrücke. Die Namen, welche wir den Dingen beilegen, sind nach seiner Lehre mit den wahren Dingen verwandt und drücken ihr Wesen aus. Aus dem Allgemeinen läßt er das Besondere, aus der Gattung die Art hervorgehn und fügt nur hinzu, daß doch das Allgemeine nur im Besondern sei. Er behauptet also die Realität des Allgemeinen in den Dingen, wie diese Behauptung in einer etwas andern Form auch beim Gilbertus Porretanus von uns gefunden wurde. Man könnte nun meinen, Abälard würde hierdurch sich für berechtigt gehalten haben uns eine Erkenntniß der ewigen Ideen Gottes beizulegen. Aber dies wird ihm durch eine andere Seite der platonischen Lehre verdeckt. Er bedenkt das Wandelbare in unsern Gedanken und den sinnlichen Schein, welcher uns die Wahrheit verhüllt. Wenn er daher auch anerkennt, daß die Vernunft Gott zu schauen verlangt, so zweifelt er doch, ob dieses Verlangen in unserm sinnlichen Leben irgendwie sich erfüllen lasse. In Gott sieht er, wie Anselmus nur das allgemeine Sein; dieses Sein darf ihm aber auch nur in einem höhern Sinne beigelegt werden, als in welchem wir vom Sein veränderlicher Dinge reden. Keine unserer Kategorien paßt auf Gott. Nach der Weise unserer Sprache und unseres Denkens können wir nur Zeitliches fassen; unsere Sprache verkehrt beständig mit Zeitwörtern und kann

daher nur Zeitliches ausdrücken, nicht aber die ewigen Gedanken und das ewige Sein Gottes. Daher kommt Abälard auch zu dem Ergebniß, daß wir in der Theologie nicht an die Regeln der Dialektik gebunden sind. Der Gedanke Gottes ist transcendental; er übersteigt alle Sprache, allen Verstand, alle Ursachen; die Werke Gottes sind Wunder, welche die Gesetze des Denkens durchbrechen. Nur bildlich sollen wir von Gott reden können und in der Theologie will daher Abälard auch nur Wahrscheinliches lehren, d. h. bei Sätzen will er stehn bleiben, denen wir wohl Glauben schenken können, aber jede wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenslehren soll uns verschlossen sein. Wir sehen, in der Begründung der Theologie wollte er der Vernunft freie Untersuchung gestatten, aber innerhalb des Gebietes dieser Wissenschaft haben wir es mit so hohen Dingen zu thun, daß unser Verstand verstummen muß und nur der Autorität sich unterwerfen kann.

Daß er nicht weiter kommen konnte in der Untersuchung der Glaubenslehren hat seinen Grund darin, daß er den religiösen Glauben nur in eine sehr lockere Verbindung mit dem sittlichen Leben und mit der Erkenntniß des Guten und des Willens Gottes zu bringen wußte. Daß er die Lehren der Ethik zu untersuchen unternahm, mag das Lob verdienen, welches ihm sehr reichlich zu Theil geworden ist, es zeichnet ihn aber nicht in dem Grade vor seinen Zeitgenossen aus, wie man gemeint hat, und die leitenden Gedanken seiner Ethik zeigen in der That nur seine völlige Hingebung an das positive Gebot. Im Allgemeinen geht sein Urtheil über Gutes und Böses dahin, daß der Unterschied zwischen beiden nur auf der Gesinnung des Handelnden, nicht auf der Natur der Handlung beruhe; wenn sie in Liebe und Gehorsam gegen Gottes Gebote geschieht, so hat sie Verdienst, wenn sie mit Absicht gegen Gottes Gebote verstößt, ist sie Sünde. Wir Menschen zwar müssen nach den Handlungen urtheilen, weil wir die Absichten und Beweggründe nicht durchschauen können; aber Gott beurtheilt den Menschen nur nach seinem Gehorsam

oder Ungehorsam und findet daher auch in vielen Handlungen eine entschuldbare Sünde, welche uns unverzeihlich scheinen. Handlungen können gegen das Gesetz verstoßen ohne sündhaft zu sein, wenn sie in Unkenntniß des Gesetzes geschahen. So ist es mit vielen fleischlichen Vergehn. Abälard schildert im Allgemeinen die Lockungen der fleischlichen Lust als sehr mächtig in uns; er selbst war ihnen unterlegen; er findet aber auch eben deswegen, daß es keine unverzeihliche Sünde sein könnte, wenn wir ihnen unterliegen. Auf ein vorhergegangenes Verderben unserer Natur führt er sie nicht zurück, auch nicht auf die Nothwendigkeit, daß die Vernunft aus niedern Zuständen zu den höhern Graden ihrer Entwicklung sich erheben müsse, sondern daraus leitet er sie ab, daß wir einen Feind haben müßten, gegen welchen wir unsere Tugend bewähren, mit welchem in Kampf wir ein Verdienst uns erwerben könnten. Da sollen wir nun unsern Gehorsam beweisen, indem wir dem göttlichen Gesetze uns unterwerfen, welches uns gegeben ist zur Unterdrückung der bösen Lust, der fleischlichen Begierde. Der Inhalt des Gesetzes scheint ihm nun aber ganz willkürlich zu sein. Von dem absoluten Willen Gottes hängt zuletzt alles ab; was er gebietet, darauf kommt nichts an; er hat geboten und verboten nur um unsern Gehorsam zu prüfen. Zu verschiedenen Zeiten hat er daher auch verschiedene Gesetze geben können. Was einmal Recht war, ist jetzt Unrecht. Er verdammt und spricht los; er bindet und löst. Das natürliche Gesetz unterscheidet nun Abälard allerdings von dem positiven Gesetze des Judenthums; er findet, daß wir von diesem durch das Christenthum entbunden worden sind, und seine Vorliebe für die Philosophie des Alterthums findet auch darin ihren Ausdruck, daß er seine Ueberzeugung ausspricht, auch die Philosophen hätten schon das natürliche Gesetz der Christen erkennen können; aber dieses natürliche Gesetz bleibt ihm auch ohne allen bestimmten Inhalt für das Handeln; es beschränkt sich auf die Vorschrift, daß wir Gott lieben und unserm Gewissen folgen sollen. Da wir den absoluten Willen Gottes ebenso wenig wie

sein Wesen zu ergründen vermögen, sind wir an die positiven Vorschriften des Evangeliums und an die subjectiven Mahnungen unseres Gewissens gewiesen. Im Praktischen finden wir dieselbe skeptische Denkweise bei Abälard, wie im Theoretischen.

6. Noch wärend der Zeit, in welcher Abälard mit einer ganz abstracten Fassung des Gottesbegriffs und mit einer bloßen Wahrscheinlichkeit des Glaubens sich begnügen zu müssen glaubte, nahmen schon andere darauf Bedacht tiefer auf dem Wege des frommen Lebens in den Willen und das Wesen Gottes einzubringen. Sie finden sich zum Theil unter den Gegnern Abälards. Der heilige Bernhard von Clairvaux, durch dessen Ansehn Abälard zum Schweigen gebracht wurde, war zwar kein eifriger Forscher in den Lehren der Schule, bei allen den praktischen Werken, in welche er gezogen wurde, nährte er aber eine andere Forschung in der Beschaulichkeit seines Innern. Bei ihm und vielen seiner Zeitgenossen finden wir die Neigung vorherschen auf diesem Wege der psychologischen Betrachtung den frommen Regungen des Gemüths nachzugehn und dadurch in das Verständniß der Glaubenslehren einzudringen. Hieraus ergab sich zuerst ein weiterer Fortschritt im philosophischen Verständniß der Theologie.

Wenn man die Fortschritte der theologischen Forschung im 12. Jahrhundert sich nachweisen will, wird man natürlich auf das zu sehen haben, was aus ihr den spätern Zeiten geblieben ist. Da kann es nun keinem Zweifel unterworfen sein, daß die Lehren zweier Männer, des Hugo von St. Victor und des Petrus Lombardus, den größten Einfluß auf die kommenden Jahrhunderte ausgeübt haben. Beide haben philosophisch-theologische Schulen gestiftet, jener die Schule der sogenannten Mystiker, welche ebenso, wie Bernhard von Clairvaux, auf psychologischem Wege die Gründe des frommen Lebens erforschen wollten, dieser die Schule der Sententiarier, welche die Sentenzen des Lombarden commentirten und das System der Theologie zu entwickeln und durch Autorität und Vernunft zu beweisen suchten. Die letztern

hat man auch vorzugsweise Scholastiker genannt und den Gegensatz zwischen beiden Schulen gewöhnlich in einer zu schroffen Weise sich gedacht. In verschiedenen und entgegengesetzten Richtungen hatten sie allerdings sich gebildet; aber die Einseitigkeit derselben mußte auch auffordern beide mit einander zu verschmelzen und die Versuche hierzu sind nicht ausgeblieben, auch nicht ohne Erfolg gewesen; so finden wir denn auch unter den Mystikern Sententiarier und unter den Sententiariern Mystiker. Im Zwecke, dem Heile der Seele, stimmten sie mit einander überein, verschiedene Mittel riethen sie an; beider Mittel ließen sich doch mit einander vereinen.

Ihre Lehrweisen schließen sich an die platonische Schule an, aber sie benutzen die Lehren der Platoniker nur um in ihnen der praktischen Richtung der christlichen Kirchenlehre einen Ausdruck zu geben und hierauf beruht im Wesentlichen der Fortschritt, welchen sie gewannen. Sie entwickelten eine ethische Ansicht der Dinge in der Denkweise des Mittelalters. Von Anselm war die Kirchenlehre noch vorherschend vom theoretischen Gesichtspunkt aufgefaßt worden; vom Glauben hatte er zum Wissen führen wollen; durch den wissenschaftlichen Beweis dachte er das Wissen, die Anschauung der Wahrheit, zu erreichen. In derselben theoretischen Richtung bewegten sich die Gedanken der Platoniker und der platonisirenden Theologen, eines Gilbertus Porretanus, eines Abälard. Die Natur der Dinge, die ihnen in physischer Weise eingebornen Ideen, ihr ewiges Wesen zu erkennen, das erschien ihnen als Aufgabe; die skeptische Denkweise Abälard's konnte nur darauf aufmerksam machen, daß wir im Wandel unserer Gedanken, in den Formen unserer Sprache, welche an das Zeitliche uns fesseln, ihr zu genügen nicht vermöchten und deswegen mit dem Glauben an das Wahrscheinliche uns begnügen müßten. Der Glaube aber, wie schon Anselm ihn faßte, wies auch auf das Gute, auf das Höhere, Uebersinnliche und Ewige hin; das Heil der Seele sollte gesucht werden durch die Erfüllung der Gebote Gottes. Diesen praktischen Weg weiter zu erforschen und zu

zeigen, wie wir auf ihm zur Anschauung und zum Genuß Gottes gelangen sollten, das haben Hugo und der Lombarde versucht und auf diesem Wege sind ihnen die Lehren der spätern Scholastiker gefolgt. So beherscht die von jetzt an sich entwickelnde Philosophie des Mittelalters eine sittliche Ansicht der Dinge. Freilich weicht diese Ethik von unsern gegenwärtigen Lehren über das praktische Leben sehr ab; in ihrer theologischen Einseitigkeit mögen wir sie unpraktisch finden, weil sie nur die theologischen Mittel empfiehlt; aber wir dürfen darüber nicht übersehn, daß sie ein praktisches Ziel sich gesteckt hat.

Hugo von St. Victor, welcher zuerst eine solche ethische Ansicht in Zusammenhang zu entwickeln gesucht hat, war den zuverlässigern Angaben nach ein Deutscher, ein Graf von Blankenburg, im Kloster Hamersleben bei Halberstadt erzogen. Schon in seiner Jugend, im Anfange des 12. Jahrhunderts kam er nach Frankreich in das Augustiner Kloster zu St. Victor bei Paris, in welchem, von Wilhelm von Champeaux gegründet, eine berühmte Schule blühte. Er wurde Mönch und Lehrer im Kloster, der Stifter einer weitverbreiteten Schule, durch mündlichen Unterricht und durch zahlreiche Schriften wirksam bis zu seinem Tode im Jahre 1141. Mit der Verehrung des Augustinus verband er die platonische Lehrweise, wie sie damals vorgetragen wurde; auch die mystischen Lehren des Pseudodionysius gaben ihm Stoff für seine beschaulichen Betrachtungen. Daß er als der Gründer der Lehrweise betrachtet wurde, welche man die mystische oder auch wohl die Lehrweise der Victoriner genannt hat, davon giebt Zeugniß, daß in die Sammlung seiner Schriften viel gekommen ist, was nicht ihm, sondern nur seinen Geistesgenossen angehört.

Hugo geht von den drei Principien der platonischen Schule seiner Zeit aus. Gott hat die Welt geschaffen, d. h. seine Ideen, welche das wahre Wesen der Dinge sind, hat er den beiden andern Principien der Welt, der Materie und der Seele mitgetheilt und dadurch der Welt ihr Dasein und wahres Wesen gegeben.

Die ganze Welt ist so ein Spiegel Gottes geworden, in welchem seine Einheit, das Ganze der Ideenwelt, in der Vielheit der Geschöpfe sich darstellt. Diese Lehre bildet er nun aber in wesentlichen Punkten um, indem er die Unterschiede zwischen dem Sein der materiellen Dinge und der Seele zu bestimmen sucht. Bei der Untersuchung der Seele hat er jedoch nur die vernünftige oder menschliche Seele im Auge in Folge der anthropologischen Richtung der Kirchenlehre. Bei der Untersuchung der materiellen Dinge beachtet er wenig die Verwirrung der Ideen, aus welcher die frühern Platoniker das Körperliche sich zu erklären pflegten, dagegen sieht er auf die abgeschlossene Form, welche ein jeder Körper in sich darstellt. Die Materie nimmt zu jeder Zeit nur eine Form oder Idee in sich auf. Wenn ein Körper Würfel ist, kann er nicht zugleich Kugel sein. Anders die vernünftige Seele; zu derselben Zeit kann sie verschiedene und entgegengesetzte Formen in sich bergen; sie kann zugleich Würfel und Kugel denken. Dadurch ist sie fähig alle göttliche Ideen zugleich in sich darzustellen und das Ganze des göttlichen Verstandes in sich zu fassen. Die Seele ist hierdurch, wie die Platoniker lehrten, Mikrokosmus und zum Ebenbilde Gottes bestimmt. Aber sie ist hierzu nur bestimmt, sie kann nur, muß aber nicht das Ganze der Wahrheit fassen; es ist dies nicht ihre angeborne Natur. Hieran schließt sich dem Hugo von St. Victor eine zweiter Unterschied zwischen der körperlichen Natur und der Seele an, durch welchen er den physischen und zum Fatalismus sich neigenden Ansichten der platonischen Schule sich entzieht und in seine ethische Ansicht der Dinge einlenkt. Die Körperwelt ist der ihr angebornen Natur mit Nothwendigkeit unterworfen; aber die vernünftige Seele hat Freiheit. Darauf beruht die höhere Würde, welche die Seele vor dem Körper voraus hat, daß sie alle die Ideen, welche ihr zukommen sollen, daß sie alles Gute nicht von außen in sich aufnimmt, sondern mit Freiheit in sich selbst bildet. Nicht wie eine Wand nimmt die Seele ein ähnliches Bild der Sachen auf, welche an ihr abgebildet würden; aus ihrer eigenen Kraft muß sich in

ihr alles entwickeln, was ihr zukommen soll. Ihre Gedanken muß sie selbst denken; das Gute empfängt sie nicht als ein Geschenk; äußere Güter können geschenkt werden; die Seele aber soll die geistigen Güter als ihre wahren Güter erkennen lernen und diese Güter müssen erworben und verdient werden. Hierin besteht die höchste Würde der vernünftigen Seele; denn sie wird dadurch Gott ähnlich, daß sie, wie er, alles, was sie wahrhaft ist, durch sich selbst ist. Daher mag sie sehen, wie sie ihr wahres Gut und Heil erwerbe.

Von Ursprung und Natur hat nun die Seele keine ihrer Ideen; sie soll sie alle erst erwerben und kennen lernen. Um zu wissen muß sie lernen und hierzu bedarf sie des Unterrichts und der Werkzeuge, durch welche sie die Ideen Gottes sich aneignen kann. Diese nennt Hugo die Augen der Seele. Nach den drei Principien, welche zu erkennen sind, unterscheiden sich nun aber auch drei Augen der Seele, das Auge für die materiellen Dinge der Körperwelt, das Auge der Seele für sich selbst und das Auge für Gott. Das erstere, unser äußeres Auge, welches der fünf Sinnenwerkzeuge sich bedient, soll uns die Ideen im Einzelnen zeigen, wie sie in den körperlichen Dingen immer nur vereinzelt sich finden; wir bedürfen dieses Auges, weil wir nur allmälig eine Idee nach der andern lernen können. An dem Wechsel der Formen in der sinnlichen Welt sollen wir uns unterrichten; an dem Werke Gottes in der körperlichen Welt sollen wir seine Ideen erkennen. Hierauf sollen wir aber auch blicken lernen auf uns selbst mit unserm innern Auge, damit wir unsere höhere Würde erkennen, damit wir nicht nur die Vielheit der Ideen nach einander, sondern ihre Einheit, wie sie in unserer Seele sich darstellt, würdigen lernen und uns selbst bestimmen können, indem wir in richtiger Würdigung unserm freien Willen seine Richtung geben. Endlich darf auch das Auge für Gott uns nicht fehlen, damit wir alles auf sein letztes Princip zurückführen können. Es liegt in dieser Lehre von den drei Augen, daß sie alle zusammengehören als Werkzeuge derselben Seele. In

der Aufeinanderfolge, in welcher sie uns vorgeführt werden, verhalten sich die vorhergehenden Glieder der Reihe zu den folgenden wie Mittel zu ihren Zwecken. Denn die Erkenntnisse des äußern Auges sollen nur dazu dienen, daß wir in unserm Innern die Ideen sammeln, wie sie äußerlich zerstreut erscheinen; das äußere Auge ist das Mittel für die Sammlung des Geistes, in welcher er sich selbst zur Selbsterkenntniß erheben soll. Durch die Selbsterkenntniß des innern Auges sollen wir aber auch wieder zur Erkenntniß Gottes gelangen, indem wir die Einheit aller Ideen in ihr gewahr werden. So sollen wir nur eingehn in uns um in unserm Innersten in unaussprechlicher Weise über uns selbst hinausgeführt zu werden.

Die natürliche Ordnung der Dinge ist nun, daß dem Zwecke das Mittel untergeordnet bleibt, und an diese natürliche Ordnung soll unser frommes, sittliches Leben sich halten. Alles zweckt in ihr auf das Schauen Gottes ab. Wie wir aber gegenwärtig uns finden, müssen wir bekennen, daß es schwer hält die richtige Ordnung zu halten. Sie sollte leicht sein, weil sie natürlich ist; wenn alles in seiner Ordnung geblieben wäre, würde sie es sein; wir müssen also schließen, daß die Ordnung der Welt gestört ist. Wäre alles, wie es sein sollte, so würden wir in den körperlichen Dingen nur die Ideen Gottes erblicken, so weit unsere Seele für sie empfänglich ist, und die ganze Welt würde uns nur hinweisen auf ihren Grund, auf die Weisheit und Güte Gottes; jetzt aber sehen wir im Fleische nur das Fleisch. Das Fleisch sollte gehorchen; wir finden es aber in Empörung gegen den Geist und die fleischlichen Neigungen beherschen das Geistige. Diese Verkehrung der Ordnung können wir nur aus dem Sündenfall erklären. Die Freiheit unserer Seele machte ihn möglich, unsere Erfahrung zeigt, daß er wirklich geworden ist. Daß Gott ihn zuließ, gehört zu seinen verborgenen Rathschlüssen; von diesem Rathschluß mögen wir wohl gut reden können; aber gut verstehen können wir ihn nicht. Die nothwendige Folge des Sündenfalls ist die Verblendung unseres Geistes; denn das Böse

verblendet; es läßt uns das Höhere verkennen; die Verblendung hat daher die höhern Augen unserer Seele getroffen. Zwar der Funke der Vernunft ist durch die Sünde nicht ganz in uns erloschen; aber geschwächt sind durch sie alle unsere höhern Kräfte. Das Auge für Gott ist im sündlichen Leben ganz erblindet, so daß wir seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar sehen können. Auch das innere Auge ist blöde geworden; denn wenn wir auch die innern Thätigkeiten unserer Seele noch sehen können, so können wir doch nicht mehr die Einheit unserer Seele in voller Sammlung fassen und in richtiger Selbsterkenntniß uns abschätzen; unser Selbstbewußtsein ist gestört. Nur das Auge des Fleisches ist gesund geblieben und da es seine natürliche Stärke behalten hat, ist es zu einer überwältigenden Macht über die übrigen geschwächten Kräfte unserer Seele gekommen.

So geblendet durch die Sünde können wir unsern Zweck nicht sehen und bedürfen daher der Leitung, wenn wir ihn erreichen sollen. Hugo stützt sich hierin auf die Lehre der Kirchenväter von der Erziehung der Menschheit. Gott hat sich den Menschen nach ihrer Fassungskraft offenbaren müssen, auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung in verschiedenen Graden. Auch die heidnischen Philosophen haben nicht ohne Hülfe der göttlichen Gnade geforscht; sie haben vorbereiten müssen, was durch die Offenbarung Christi vollendet werden sollte. Gottes schaffender Gnade mußte sich seine wiederherstellende und erlösende Gnade anschließen; dieser Act seiner Gnade ist von jenem nicht wesentlich unterschieden, sondern hängt mit ihm in engster Verbindung zusammen. Der Mensch ist geschaffen für die Erkenntniß Gottes; die Kraft, welche er hierzu erhalten hat, ist durch die Sünde geschwächt worden; aber Gott erhält sie auch beständig in unserm Innern, durch seine Gnadenwirkungen, welche nicht aufhören uns gegenwärtig zu sein. Nur für uns daher treten beide Arten seiner Wirksamkeit auseinander in einer Unterscheidung, in welcher wir die Zeiten trennen. Unsere Erlösung ist die Versöhnung mit Gott; aber nicht Gott wird mit uns, vielmehr wir

werden mit Gott versöhnt, indem die Sünde von uns weicht und unser Zorn gegen Gott verschwindet. Die Gnadenerweisungen Gottes müssen wir aber in uns erfahren; dann erfüllen sie uns mit dem Glauben, welcher der Erkenntniß Gottes vorhergehn muß. Denn der Glaube ist das wahre Sacrament, das heilige Zeichen, welches unser Verständniß erweckt und die künftige Anschaunng Gottes uns verheißt. An diese innern Erweisungen der göttlichen Gnade sind wir nun gewiesen, wenn wir von unserer Verblendung geheilt werden sollen. Dadurch werden wir wieder zur natürlichen Ordnung zurückgeführt. Das Körperliche müssen wir wieder als Mittel zur Erkenntniß des Geistigen, das Geistige als Mittel zur Erkenntniß Gottes betrachten lernen. Das Aeußere läßt sich nur in unserm Innern begreifen; die Erscheinungen der unvernünftigen Natur haben ihren Grund in unserer Seele; denn sie sind nur der Seele wegen; zu ihrem Heile sollen sie dienen; zu ihrer Belehrung sind alle körperliche Formen vorhanden; nur aus den Ideen, welche in der Seele zur Erkenntniß kommen sollen, lassen sich die Erscheinungen der Natur erklären. Daher ist die Erkenntniß der materiellen Welt von der Selbsterkenntniß der Seele abhängig. Die Selbsterkenntniß kann aber nur gewonnnen werden, wenn wir nicht von den fleischlichen Begierden und dem Wechsel der sinnlichen Erscheinungen uns beherschen lassen, sondern uns sammeln lernen von der Zerstreuung der Gedanken, in welche die Betrachtung der einzelnen Formen in der Materie uns zieht. Die Verblendung durch das Böse haben wir zu überwinden, zu den innern Gütern müssen wir uns wenden, welche die wahren Güter sind. Nur so viel kann jeder von der Wahrheit erkennen, als er von ihr ist. Alles, was wahrhaft ist, ist auch gut. Viele suchen die Wahrheit ohne Güte; aber die Güte ist die Gefährtin der Wahrheit. Nur wo Liebe ist, da ist auch Klarheit. Daher müssen wir das Gute erwerben, dann erst können wir die Wahrheit in uns erkennen. In der Erkenntniß unser selbst soll aber auch die Erkenntniß Gottes uns zuwachsen; denn Gott ist das Gute und die Wahr-

heit; wie wir das Gute in uns erkennen, erkennen wir auch die Gnadenerweisungen, den Glauben, die frommen Gedanken, welche uns Gott in uns offenbaren. Die Selbsterkenntniß der Seele stellt sich nun als die Mitte dar, in welcher das Verständniß der äußern Natur und das Verständniß Gottes uns aufgeht. Die Anschauung Gottes in seiner ganzen Wahrheit ist aber unser Zweck. Das ist die große Würde der menschlichen Art, daß sie dazu gemacht ist von keinem andern Gut befriedigt zu werden, als vom höchsten Gute; den ganzen Gott hat sie angenommen um sein vollkommenes Bild zu werden. Zur Nachahmung ihres Urhebers ist die Seele bestimmt, so daß er in ihr offenbar wird, als wäre er selbst eins und dasselbe in einem andern.

Die Lehrweise Hugo's weist uns nun auf die Erforschung der frommen Regungen in unserm Innern an. Das sittliche Leben des innern Menschen hat sie im Auge. Die psychologische Richtung, welche Augustin eingeschlagen hatte, verfolgt sie mit voller Entschiedenheit. Hugo ist daher auch der zweite Augustin genannt worden. Doch unterscheidet er sich von diesem Kirchenvater in einer sehr merklichen Weise. Das äußere Handeln beachtet er viel weniger, als dieser; den Kampf mit dem Bösen im äußern Leben zieht er daher wenig in Betracht; auch das Böse in unserm Innern erscheint ihm als überwindlich und er setzt voraus, daß die Gnadenerweisungen Gottes in jeder Seele gefunden werden können, wenn man sie nur zu suchen wisse, weil sie nichts sind, als die schöpferische und erhaltende Wirksamkeit Gottes in der Kraft der Seele zum Guten. Seine Lehre, indem sie den Gnadenerweisungen Gottes in unserm Gemüthe nachgeht, ist viel milder, als die augustinische, in der Beurtheilung des Bösen. Sie verkennt zwar nicht, daß der Zusammenhang des Innern mit dem Aeußern auch dem äußern Leben eine sittliche Bedeutung giebt, daher lehrt Hugo, daß die zeitlichen Güter zur Erhaltung und Unterstützung auf dem Wege uns nöthig sind; aber das äußere Leben wird von ihr doch immer nur als etwas Zufälliges betrachtet und nur im innern Leben der frommen

Seele sieht sie die Offenbarung des Wesentlichen. Eine Ermahnung zur Sammlung unseres Geistes in frommen Betrachtungen ist das Ergebniß dieser psychologischen Lehrweise. Sie weist uns dazu an auf die innern Regungen der Frömmigkeit zu achten und in ihnen die Erkenntniß der Wahrheit zu suchen.

Da wir aber in diesem zeitlichen Leben nur allmälig und stufenweise zu Gott uns erheben können, so kommt es darauf an eine Stufenleiter des frommen Lebens zu entwerfen. Dies hat Hugo, noch in einer sehr einfachen Weise, gethan, an dieselbe psychologische Eintheilung sich anschließend, welche wir schon bei Paschasius Ratpertus fanden. Nach den drei Augen der Seele unterscheidet er drei Hauptstufen. Das Auge des Fleisches lehrt uns eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Erscheinungen erkennen, welche in unserer Einbildungskraft zu sinnlichen Vorstellungen sich sammeln. Auf der niedrigsten Stufe der Frömmigkeit sollen wir solche Bilder der Einbildungskraft dazu verwenden die Schönheit der Welt zu erkennen um in ihr die Weisheit und die Zwecke Gottes bewundern zu lernen. Diese Stufe nennt er das Nachdenken (cogitatio). Auf der zweiten Stufe, der Meditation, sollen wir unser inneres Auge auf uns selbst richten um den frommen Regungen des Gemüths nachzugehn und erkennen zu lernen, wie Gott das Gute in uns wirkt. Die dritte und höchste Stufe ist die Contemplation, welche uns zur Anschauung Gottes in seinem ewigen Wesen führt. Wir haben schon angeführt, daß Hugo an den Pseudodionysius sich anlehnte; er ist aber doch weit davon entfernt dessen skeptischem Mysticismus nachzugeben; vielmehr die wahre und volle Erkenntniß Gottes verheißt er uns; wir werden sie zwar erst im ewigen Leben erreichen, aber ein Vorgeschmack derselben ist uns auch schon gegenwärtig gestattet; dem sollen wir in unserer frommen Beschaulichkeit nachgehn und uns dadurch vorbereiten vollkommnere Gaben der Gnade zu empfangen.

Diese ethische Ansicht des Lebens zog ohne Zweifel durch ihre Ermahnungen zur innern Frömmigkeit vom äußern Leben

ab und kam dadurch in Gefahr in Dürftigkeit zu verfallen. Dies zu verdecken hat sie den Reichthum des innern Lebens auszubeuten gesucht. An Hugo von St. Victor hat sich eine lange Schule mystischer Psychologen angeschlossen, welche die Stufen des Aufsteigens zu Gott in eine größere Mannigfaltigkeit von Unterabtheilungen zu bringen suchten, um ihrer Lehre eine größere Fülle zu geben. Die drei Hauptstufen wurden dabei festgehalten, durch die Verknüpfung derselben unter einander wird aber die größere Mannigfaltigkeit der Grade hervorgebracht. Als Grundgedanke wird dabei hervorgehoben, daß in dem höhern Grade der niedere nicht verloren gehn dürfe und daß der höhere Grad auch schon im niedern angelegt ist. In dieser Weise hat besonders Richard von St. Victor, ein Schüler Hugo's, den ganzen Scharfsinn der mittelalterlichen Dialektik aufgeboten um ein ausführliches System des Weges zu entwerfen, in welchem wir uns der Contemplation zu bemächtigen hätten. Man wird schwerlich sagen können, daß hierdurch ein wesentlicher Fortschritt gewonnen worden wäre. Gewissermaßen abgeschlossen wurde diese Lehrweise erst im folgenden Abschnitte der Geschichte scholastischer Systeme, als Bonaventura die am weitesten verbreitete Anweisung zum beschaulichen Leben in seinem Wegweiser zu Gott (**itinerarium mentis in deum**) entwarf. Sie ist schon zu leichterer Faßlichkeit zurückgegangen. Von da an gelangte man in dieser Richtung immer weiter zu einer leicht verständlichen, auch den Ungelehrten zugänglichen Ermahnung den Funken der göttlichen Gnade in unserm innern Leben aufzusuchen. Man wird hierin die nachhaltige Kraft dieser Denkweise erkennen. Sie arbeitete sich in das allgemeine Bewußtsein der Culturstufe ein, welche das Mittelalter vertrat, und hat sich bis auf unsere Zeiten erhalten. In ihrer Einseitigkeit konnte sie freilich nicht das Ganze weder der mittelalterlichen, noch der neuern Cultur vertreten. Ihren Anspruch darauf den allein ausreichenden Weg des Geistes zu Gott zu zeigen hat sie aufgeben müssen. Der Pietismus, welcher als ihr letzter Ausläufer angesehn werden könnte, hat sich nur als

ein Element unserer Bildung behaupten können. Als solches wird er aber auch immer in Ehren zu halten sein und andern Einseitigkeiten, welche in das äußere Leben sich verlaufen möchten, die Wage zu halten haben. Auch im Mittelalter waren diese Einseitigkeiten vorhanden, welche in Theologie und Philosophie den äußern Werken der Frömmigkeit ein zu ausschließliches Gewicht beilegten; ihnen hat die Lehrweise der Victoriner ein heilsames Gegengewicht geboten.

7. Den entgegengesetzten Weg in der Ausbildung der mittelalterlichen Moral hat Petrus Lombardus um die Mitte des 12. Jahrhunderts durch seine vier Bücher der Sentenzen gezeigt. In der Nähe von Novara geboren war er nach Paris gekommen und im Kloster zu St. Victor gebildet worden. Gegen das Ende seines Lebens stand er dem Bisthum von Paris kurze Zeit vor. Weder durch äußere Wirksamkeit, noch durch große Gelehrsamkeit oder tief eindringende Wissenschaft zeichnete er sich aus. Seine vier Bücher der Sentenzen haben aber die Zusammenstellung seiner Gedanken zu einer Norm für die folgenden Zeiten gemacht, welche sie in unzähligen Commentaren verbreiteten. Darüber, daß sie einen solchen Erfolg hatten, darf man sich wundern; denn von ähnlichen Werken derselben Zeit unterscheiden sie sich nicht sehr. Die Literatur dieser Zeit bezeugt, daß in ihr das Bedürfniß erwacht war die Lehren der Kirche zusammenzustellen, zu ordnen, ihre Wahrheit durch Gründe der Autorität und der Vernunft zu unterstützen. Dies unternahm auch der Lombarde; aber man könnte nicht einmal sagen, daß seine Sammlung der Sentenzen durch die Reinheit ihrer Lehre ihr Ansehn sich gegründet hätte. In den Ausgaben derselben finden wir vielmehr eine Reihe von Punkten angegeben, in welchen das Ansehn der Kirche gegen seine Lehre sich entschied. So sehr hat man daher über die Erfolge seiner Schrift sich gewundert, daß man aus dem äußern Umstande, daß er Bischof von Paris war, sie hat herleiten wollen. Als solcher hatte er aber keinen großen Einfluß auf die Schulen zu Paris, noch we-

niger auf die Universität, welche hier später sich bildete. Von viel größerm und in der That von entscheidendem Gewichte ist es, daß er zuerst die Lehre von den sieben Sacramenten zum Abschluß brachte und sie, die theologische Grundlage der mittelalterlichen Hierarchie, mit dem ganzen System der Kirchenlehre in Zusammenhang setzte, so daß sie als Schlußstein der clericalischen Moral in seinen Sentenzen sich darstellt. Dieses Verdienst für die systematische Entwicklung der mittelalterlichen Denkweise wird seinem Werke den Vorzug vor andern ähnlichen Unternehmungen gegeben haben. Seine moralische Ansicht der Dinge ist durchgedrungen und verdient für die Geschichte der Scholastik unsere volle Aufmerksamkeit.

In der kirchlichen Haltung seiner Lehre spricht sich Petrus Lombardus nicht sehr günstig für die alte Philosophie aus; dennoch ist die Fassung seiner Lehren ohne Zweifel unter dem Einfluß der philosophischen Schule seiner Zeit entstanden. Die Lehre der Platoniker von den drei Principien wird zwar ausdrücklich von ihm verworfen, in einer abgeänderten Form kommt sie aber doch wieder zur Geltung; auch der Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus kommt in einer neuen Gestalt in Frage. Die Abänderungen sind in beiden Fällen durch die rein praktische Richtung an die Hand gegeben, welche Petrus Lombardus im Sinn der kirchlichen Moral innehält. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Weise, wie gleich von Anfang an die Lehre von den drei Principien angewandt wird. Alle Dinge werden zunächst eingetheilt in solche, welche man gebraucht, und in solche, welche man genießt. Dadurch werden unterschieden die Mittel, welche gebraucht werden, und der Zweck, welcher zum Genuß kommen soll; beide, Mittel und Zweck, weisen auf das sittliche Leben hin. Zu dieser Eintheilung fügt sich aber auch als drittes Glied das, was die Mittel gebrauchen und den Zweck genießen soll. Dies ist die vernünftige Seele. Gebraucht aber soll von ihr werden als Mittel die körperliche Natur, die Materie, und zum Genusse soll kommen der letzte Zweck oder Gott. Hier-

mit sind die drei Principien der platonischen Schule unterschieden und in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmt. Daß Gott als Gegenstand des Genusses für die vernünftige Seele gedacht wird, drückt in stärkster Weise den ethischen Gesichtspunkt der Lehre aus. In der spätern Scholastik wurde es ein Gegenstand des Streites, ob man lehren solle, daß wir nach Gottes Erkenntniß oder nach dem seligen Genusse Gottes zu streben hätten. Das eine hat den theoretischen, das andere den praktischen Zweck im Auge. Petrus Lombardus gebraucht die zweite Lehrform und ordnet daher den theoretischen dem praktischen Gesichtspunkte unter.

Das theoretische Interesse ist nun auch offenbar in der Lehre des Lombarden viel schwächer vertreten, als das praktische. Daraus geht hervor, daß er der heidnischen Philosophie und selbst der Lehre von den drei Principien nicht günstig ist, wie schon erwähnt wurde. Der letztern setzt er einen Grund entgegen, welcher nur auf einem Mißverständnisse beruht, indem er Gott allein als letztes Princip anerkannt wissen will. Mit größerem Rechte bestreitet er die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und der Materie. Er geht aber auch noch weiter in seinen Angriffen gegen die Grundsätze der alten Philosophie; er bestreitet auch den Satz des Widerspruchs, weil er setze, daß entgegengesetzte Prädicate nicht zugleich demselben Dinge zukommen könnten. Ein Beispiel stellt er ihm entgegen, welches vom moralischen Urtheil hergenommen ist. Unsere Praxis belehre uns, daß Gutes und Böses zugleich demselben Subjecte zukommen könnten. So behauptet er sich überhaupt auf seinem praktischen Standpunkt; die Lösung schwieriger Fragen der Theorie werden wir von ihm nicht erwarten dürfen. Doch weiß er wohl, daß unsere Praxis die Theorie nicht entbehren kann; er erkennt an, daß der Genuß Gottes nicht ohne Erkenntniß und Bewußtsein gewonnen werden könne.

Von den drei Arten der Dinge, welche er unterscheidet, giebt die Seele die Mitte ab, weil sie die körperlichen Dinge gebrauchen und Gott genießen soll. Wie Hugo von St. Victor legt er

ihr aber eine andere Bedeutung unter, als die gewöhnliche platonische Schule, ja er hebt noch stärker, als Hugo, ihren Gegensatz gegen die körperlichen Dinge hervor. Diese haben von Gott ihre bestimmte Form erhalten, nachdem sie aus dem Chaos der Materie gezogen worden waren; aber die vernünftigen Seelen haben ursprünglich gar keine Form; sie sind ursprünglich formlos; sie sollen alles erst werden, alle Formen erst gewinnen im Gebrauch der Mittel. Nicht unmittelbar können wir zum Genusse Gottes gelangen; durch das zeitliche Leben hindurch müssen wir allmälig die Gaben des heiligen Geistes empfangen, welche nur in einer zeitlichen Wirksamkeit des heiligen Geistes sich uns mittheilen. Hiervon ist Petrus Lombardus so sehr durchdrungen, daß er den zeitlichen Ausgang des heiligen Geistes, in welchem er sich uns mittheilt, von seinem ewigen Ausgange unterscheidet, in welchem er bei Gott dem Vater und dem Sohn ist. Er sieht im heiligen Geiste nicht allein die Liebe Gottes zu sich, sondern auch das Princip unserer Liebe zu Gott und zu unserm Nächsten, ein Princip in Beziehung auf uns, und macht dabei geltend, daß diese Liebe doch ihren Anfang nehmen müsse und so auch eine zeitliche Wirksamkeit des heiligen Geistes von seinem ewigen Sein zu unterscheiden sei. Mit diesem Lehrsatze verband er noch einen andern über das Sein der Engel, welcher ebenso anstößig schien; sie wurden beide von der spätern Kirchenlehre verworfen. Wie jede vernünftige Seele, behauptete er, müßten auch alle Engel als ursprünglich formlos angesehn werden; sie sind nur im Werden ihrer Form; sie sind nicht vollkommen, sondern sollen fortschreiten zum Vollkommnern. Alle diese Sätze bezeugen nur die Macht der ethischen Ansicht, welche seine Untersuchungen beherscht; die ganze geistige Welt giebt ihm das Bild einer fortschreitenden Entwicklung ab, in welcher alles nach seinem Zwecke strebt, Ruhe aber erst eintreten soll, wenn der Genuß Gottes eingetreten ist.

Aber nicht der Weg des Erkennens soll uns zu diesem Zwecke gelangen lassen. Unser Erkennen ist vielmehr ohnmäch-

tig gegen das Göttliche. Um dies zu entwickeln hebt Petrus Lombardus die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes im Gegensatz gegen die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit unseres Denkens hervor. Gott ist schlechthin eins und ewig. Subject und Prädicat lassen sich in ihm nicht unterscheiden; er kann durch keine Kategorie, auch nicht durch die Kategorie der Substanz ausgedrückt werden. Unser Denken dagegen kann der Kategorien nicht entbehren; es ist immer zusammengesetzt, indem in jedem Satze Subject und Prädicat unterschieden werden müssen. Daher können wir nur in Bildern, Zeichen und Symbolen von Gott reden und denken. Hierdurch wird uns die Nothwendigkeit der Mittel und der symbolischen Zeichen und Worte eingeschärft. Petrus Lombardus erblickt hierin das Mittel den Streit zwischen Nominalismus und Realismus kurz abzuschneiden. Gott ist die Wahrheit und es giebt nur eine Wahrheit; sie allein kann als die wahre Sache angesehn werden; alle andere Dinge dürfen wir als ihre Zeichen betrachten und haben nur die Realität der Zeichen. Gegen diese Auffassungsweise erscheint der Streit, ob nur die Individuen oder auch das Allgemeine wahre Dinge sind, ohne rechten Gehalt; denn die einzig wahre Sache ist Gott, alles andere ist nur Zeichen, Name; auch die Individuen sind nur als Zeichen Gottes anzusehn. Wir würden hierin die äußerste Spitze des Realismus sehen können, welche keine andere Wahrheit als die Wahrheit des Allgemeinsten oder Gottes übrig ließe, wenn Petrus Lombardus den Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem für anwendbar auf Gott ansähe und durch seine Unterscheidung der drei Arten der Dinge nicht dafür gesorgt hätte, daß auch den weltlichen Dingen eine Wahrheit durch Theilnahme an Gottes Wahrheit gesichert bliebe, obgleich sie nur Zeichen Gottes sein sollen.

Eine solche Wahrheit soll uns nun zuwachsen durch das sittliche Leben und die körperlichen Dinge sollen uns dabei als Mittel dienen. Daraus daß wir durch das weltliche Werden hindurchgehen sollen um Form zu gewinnen, erhellt die Wichtig-

keit der weltlichen Mittel. Wir könnten sie nicht entbehren. Wir sind in dieser Welt zur Uebung und Entwicklung unserer Kräfte; unthätig dürfen wir nicht bleiben; so müssen wir uns mit der Körperwelt zu schaffen machen, in welcher wir leben und welche uns als ein Mittel für unser Leben gegeben ist. Aber auch nur als Mittel und Zeichen der göttlichen Wahrheit sollen wir sie gebrauchen. Die sinnlichen Dinge haben nur als solche ihren Werth. Wir dürfen sie daher nicht ihrer selbst wegen suchen; nicht um sie zu genießen sind sie für uns vorhanden und dem Genusse des Sinnlichen sich hingeben, das heißt den Zweck der vernünftigen Seele und die Würde ihrer Bestimmung verkennen. Daß wir hierzu geneigt sind, setzt den Sündenfall der Geister voraus. Sie haben das Mittel für den Zweck gehalten, hierdurch dem Sinnlichen als ihrem Zwecke sich untergeordnet und ihre höhere geistige Würde verleugnet. Dadurch sind sie dem Materiellen dienstbar geworden und weil nun ihr Leben mit dem Materiellen verwachsen ist, können sie auch nur durch materielle Mittel ihrem Zwecke wieder zugeführt werden.

Weil nun Gott nicht aufhört der Zweck der Geister zu sein, so bietet er ihnen auch immer wieder die materiellen Mittel dar um zu ihm zu gelangen. An und für sich liegen diese Mittel in allen körperlichen Dingen, weil sie alle Zeichen und Symbole der göttlichen Wahrheit sind. Aber durch den Sündenfall sind viele, ja die meisten der sinnlichen Dinge nur eine Verlockung für die fleischlichen Begierden geworden. Wir wenden ihnen unsere Liebe zu, weil wir von ihnen unsern Genuß erwarten; wir werden dadurch zerstreut und die Sammlung unserer Liebe zu Gott wird dadurch vergessen. Jeder aber kann nur so viel erkennen, als er liebt. An diesem Gedanken, welcher unserm Erkennen eine ethische Grundlage giebt, hält Petrus Lombardus den Faden seiner Lehren fest. Um uns nun nicht zerstreuen zu lassen durch die Liebe der sinnlichen Dinge hat Gott einige derselben und den praktischen Verkehr mit ihnen auserwählt um uns zur Erinnerung an unsern höhern Zweck zu dienen. Das sind

die bevorzugten heiligen Dinge und Handlungen, welche unserm Leben die höhere Weihe geben sollen, das sind die Sacramente. An diesem Punkte entscheidet sich die ausschließlich theologische Richtung dieser Moral. Mit allen weltlichen Dingen sollen wir uns nicht befassen oder wenn wir uns mit ihnen befassen müssen, so sollen wir das nur als eine Sache der Noth ansehn; in der Pflege der Sacramente dagegen sollen wir die Handlungen erblicken, welche unser Leben zusammenhalten in der Richtung auf seinen Zweck. Gott offenbart sich uns nicht gleichmäßig in allem unserm weltlichen Wollen und Wirken, Thun und Treiben, sondern vorzugsweise in den durch seine specielle Offenbarung geheiligten Werken der Sacramente.

In den Wegen der besondern Offenbarungen, welche uns zu Theil geworden sind, erkennt nun Petrus Lombardus einen Plan der Vorsehung, welche zu verschiedenen Zeiten verschieden wirken mußte. Die Menschheit mußte erst vorbereitet werden zum Heilswege und dazu waren andere Sacramente nöthig, als die Sacramente der Heilsordnung. Diese Bestimmung zur Vorbereitung zu dienen hatten die Sacramente des alten Testaments. Von anderer Art mußten die Sacramente des neuen Testaments sein, welche in die Heilsordnung eingeführt haben. So wie der heilige Geist in einer zeitlichen Wirksamkeit sich offenbart, so wird er auch seine Gnade zu verschiedenen Zeiten in verschiedene Symbole legen können. Wie schon erwähnt, hat Petrus Lombardus zuerst die sieben Sacramente festgestellt, welche von der römisch-katholischen Kirche anerkannt worden sind, und von welcher Wichtigkeit dies für das Mittelalter war, welches an feste Ordnungen des äußern geistlichen Lebens gebunden sein wollte, werden wir nicht weiter zu erörtern haben.

Dagegen um den Sinn dieser Moral zu erklären, welche an äußere Werke unser zeitliches Leben bindet, müssen wir auseinandersetzen, daß Petrus Lombardus dabei doch nicht bloß das äußere Leben bedenkt. Das Sacrament ist doch nur ein Symbol, ein heiliges Zeichen, um mit ihm die Sache zu empfangen, dazu

ist der Glaube nöthig. Im Allgemeinen wird nun gelehrt, daß die Sacramente zu drei Dingen dienen, welche nicht ohne den Glauben der Seele empfangen werden können, nemlich zur Demüthigung, zur Belehrung und zur Uebung der Seele. Zur Demüthigung dienen sie, indem sie uns den materiellen Dingen unterwerfen. Unsere Seele ist höherer Würde, als die Materie; wir müssen uns aber einer niedern Natur unterwerfen lernen zur Strafe für unsere Sünde; weil wir sinnlichen Begierden uns ergeben haben, müssen wir in Demuth bekennen, daß wir abhängig geworden sind vom Sinnlichen. Zur Belehrung dient das Sacrament, weil wir durch dasselbe aus der weltlichen Zerstreuung zur Erinnerung an das Göttliche aufgerufen werden sollen. Der Mensch, durch die Sünde geschwächt und zum Sinnlichen geneigt, kann nur in sinnlichen Symbolen an Gott erinnert und zum Nachdenken über ihn aufgerufen werden. In dem dritten Punkte aber, welcher in der Bedeutung der Sacramente liegt, haben wir die Hauptsache zu sehn. Die Symbole sollen auch zur Uebung dienen. Wir bedürfen einer solchen beständig; denn wir können in diesem Leben nicht ohne Thätigkeit bleiben; wir sind auf das Handeln angewiesen; in ihm sollen wir unsere Kräfte üben und das Gute vom Bösen unterscheiden lernen. Dabei ist aber die Gefahr, daß wir uns von den Gütern des weltlichen, praktischen Lebens anlocken, von dem Gedanken an Gott und seine Gebote ablocken lassen. Dieser Gefahr sollen die Sacramente vorbauen, indem sie uns beständig an die höhere Bestimmung unserer Seele, an den Genuß Gottes erinnern und einen Vorgeschmack des Göttlichen geben. Hierzu müssen sie eine hinreichende Beschäftigung und Uebung unserer Kräfte uns gewähren, damit wir nicht der weltlichen Lust nachzugehen uns versucht finden.

Man wird hieraus begreifen, warum diese Lehre von den Sacramenten zugleich mit der Vervielfältigung der Sacramente eintrat. Sie geht darauf aus alle verdienstliche oder sittliche Handlungen auf die Werke zu beschränken, welche von der Kirche geheiligt und in Verbindung gebracht worden sind mit den hei-

ligen Zeichen der Erinnerung an Gott. Man durfte hierdurch das sittliche Leben nicht gar zu arm werden lassen an Uebungen, man mußte daher die sacramentalischen Uebungen so zu fassen suchen, daß sie das ganze Leben des Menschen wo möglich umspannen oder die Beziehungen zu ihnen in allen Zweigen des Lebens durchgehend hervortreten von der Geburt bis zum Tode, für den geistlichen Stand in den Weihungen zum Amte, für den weltlichen Stand in der Ehe besonders vertreten. Der weltliche Stand aber, er hat ohne Zweifel nur geringere Heiligung, denn er empfängt nur die Sacramente, welche der geistliche Stand spendet; ihn verwickeln auch die weltlichen Geschäfte mehr mit den Zerstreuungen eines Verkehrs, welcher nur der Nothdurft des Lebens dient und nur in entfernterer Verbindung mit den heiligen Werken der Kirche steht. Der Gegensatz zwischen dem höhern geistlichen und dem niedern weltlichen Stande, wie er durch die Geschichte des Mittelalters hindurchgeht, ist in dieser Lehre des Petrus Lombardus zu wissenschaftlicher Lehrweise herausgetreten.

Wir werden nun auch den Gegensatz nicht verkennen können, in welchem die Moral des Lombarden und des Hugo von St. Victor mit einander stehen. Dieser nahm die Sacramente, die heiligen und frommen Handlungen, welche uns zum Schauen Gottes führen sollen, in einem viel weitern Sinn; alle Werke, in welchen der Glaube sich ausspricht, sind ihm Sacramente; er sieht dabei aber auch fast ausschließlich auf das Innere des frommen Lebens und das beschauliche Leben im Aufmerken auf die Regungen des heiligen Geistes in unserer Seele genügt ihm zur Erreichung unseres sittlichen Zwecks. Ohne Zweifel war diese Moral ungenügend für den Gesichtspunkt der damaligen Theologie. Auch an das äußere Leben der Kirche mußten die Menschen herangezogen werden; dies machte der Lombarde geltend, indem er auf die Nothwendigkeit der äußern Handlungen für unser sittliches Leben drang. Im weltlichen Leben aber mußte man doch keine Beziehung auf den letzten Zweck das höchste

Gut zu finden; daher wurden nur die Uebungen der Kirche als wahrhaft fromme und sittliche Handlungen anerkannt und Petrus Lombardus stellte deswegen den Kreis der Sacramente zusammen, das sittliche Leben auf eine Reihe von Handlungen beschränkend, in welchen er eine deutliche Hinweisung auf das höchste Gut zu entdecken wußte. Den Glauben und die fromme Gesinnung, die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes in uns, wollte er, wie wir gesehn haben, hierdurch von dem sittlichen Leben nicht ausschließen, vielmehr sollen sie erst den Sacramenten ihre Kraft geben; aber er wollte den Glauben in allen Fällen durch die heiligen Handlungen der Kirche geweckt wissen. Hierdurch erhält die Gemeinschaft der Kirche und die geistliche Gewalt, welche die Kirche leitet, ihre vorherschende Macht über das sittliche Leben der Einzelnen. Nicht der Glaube der Einzelnen geht der frommen Handlung vorher und verleiht ihr ihre Bedeutung, sondern die fromme Handlung der Kirche geht dem Glauben vorher und muß ihn im Gemüthe der Kirchenglieder erwecken. Man wird hierin einen Sinn finden können, wenn man auf die Macht achtet, welche die gesellschaftliche Verbindung auf ihre einzelnen Glieder ausübt; ihn deutet der Lombarde an, wenn er schildert, wie der Einzelne gegenwärtig unter der Herrschaft der Sinnlichkeit steht und durch äußerliche Zeichen geweckt werden muß zur Erinnerung an den Zweck. Aber die Gefahr in dieser Wendung der Gedanken liegt auch vor, wenn man bedenkt, welche Macht hierdurch den Verwaltern der geistlichen Symbole übertragen wird. Sie wächst ihnen aus einem doppelten Grunde zu, theils weil nur einige besonders begnadigte Handlungen, welche ihren Händen anvertraut sind, als segensreich und zur Frömmigkeit anregend angesehn werden, theils weil die äußern Handlungen ausschließlich die Einleitung des frommen Lebens haben sollen, gleichsam als könnten sie uns die Frömmigkeit aufzwingen, auch wenn nicht eine schon vorhandene innere Anregung ihnen entgegenkäme. Das Wort: zwinge sie einzutreten, hat hier seine äußerste Folgerung empfangen.

Die Einseitigkeit dieser moralischen Ansicht kann nicht verkannt werden.

8. So hatten sich im 12. Jahrhundert zwei einseitige Ansichten des sittlichen Lebens aus der Kirchenlehre heraus gebildet. Nicht geradezu in einem feindlichen Gegensatz gegen einander stellen sie sich dar; als zwei mit einander vereinbare Seiten derselben Sache ließen sie sich mit einander verbinden; aber die Ausgleichung ihrer nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderlaufenden Bestrebungen war doch noch nicht gewonnen und Schwankungen der Meinung konnten daher auf diesem Standpunkt nicht ausbleiben. Zu diesen trug nicht weniger bei, daß auch die philosophische mit der theologischen Schule noch nicht zur Einigung gekommen war. Wir haben gesehn, daß Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus unter dem Einfluß der platonischen Lehre ihre moralische Weltansicht sich gebildet hatten, aber nicht ohne starke Umdeutungen war dies doch geschehn. Die Ueberlieferungen der platonischen Schule drangen auf die ewige Natur der Ideen und Substanzen, auf die eingeborne Form aller Dinge; sie hatten das nothwendige Naturgesetz im Auge und wandten sich der physischen Weltansicht zu; die ethischen Ansichten, welche nun zur Geltung kamen, mußten vielmehr hervorheben, daß alles Wahre erst wird und gewonnen werden muß im Laufe des Lebens. Man kann bemerken, daß die Abwendung von der platonischen Lehre im steigenden Grade sich zeigt. Hugo von St. Victor steht der platonischen Ansicht noch viel näher als kurze Zeit darauf der Lombarde. Jener huldigt noch der Anschauung der Wahrheit, er läßt die bleibenden Formen noch zu, für die Körperwelt gelten sie ihm, wenn auch die Seele sich ihrer erst bemächtigen soll. Dieser betrachtet die Körperwelt nur als Mittel, welches dem Zwecke sich fügen muß, die Seele aber ist ganz formlos; die Anschauung der Wahrheit tritt ihm ganz zurück gegen das Handeln, welches zum Genusse der Seligkeit uns führen soll. Unverkennbar liegt hierin eine wachsende Abwendung von der Ueberlieferung der platonischen Schule. Noch aber

hatte man keine andere philosophische Ueberlieferung, auf welche das theologische System sich stützen konnte; die philosophische und die theologische Bildung waren noch nicht zur Einigung gekommen.

So fehlte es gegen das Ende des 12. und bis in das 13. Jahrhundert hinein zwar nicht an wissenschaftlicher Regsamkeit, aber unter den Schwankungen nach entgegengesetzten Richtungen, unter dem Streit der philosophischen und der theologischen Ueberlieferung wollte der Fortgang der systematischen Entwicklung nicht gedeihen. Wir sehen diese Zeit in äußersten Richtungen sich bewegen, welche sich zum Theil in offenem Skepticismus aussprechen, zum Theil in Widerspruch gegen das System, nach welchem die Kirchenlehre hinstrebte, ja gegen die Kirchenlehre selbst. Wir werden uns damit begnügen können, dies an den hervorstechendsten Erscheinungen nachzuweisen.

Zu den ausgezeichnetsten Männern am Ende des 12. Jahrhunderts gehört ohne Zweifel Alain von Lille (Alanus ab Insulis), als Philosoph und als Dichter berühmt, in der Theologie durch seinen Scharfsinn ein Schrecken der Ketzer. Ein Platoniker, suchte er in sehr spitzfindigen Sätzen die Maximen der Theologie zu entwickeln, indem er auf die theologische Beweisführung gegen Ketzer und Ungläubige in streng wissenschaftlichem Wege drang. Aber er will doch nur behaupten, daß die Grundsätze und Lehren der Kirche sicherer wären, als alle weltliche Wissenschaft, nicht daß sie volle Gewißheit gewährten; denn auch dem Glauben müßte sein Verdienst bewahrt bleiben, welches nicht der Fall sein würde, wenn die Glaubenslehren mehr als Wahrscheinlichkeit böten. Er hat sich tief genug versenkt in die mystischen Lehrweisen der platonischen Schule um von Gott alles und nichts aussagen zu können. Gottes Wille, lehrt er, will Gutes und Böses, weil er alles will, was geschieht; er will aber auch vieles nicht, was geschieht, weil er das Böse nicht will. Gott ist die Endursache aller Dinge, aber in verschiedener Weise, der guten, weil er sie vollendet, der bösen, weil er sie

verzehrt. Durch seine dialektische Kunst, welche die Lehrsätze auf das feinste zuzuspitzen weiß, ist er so weit gekommen zu erkennen, daß Gott allein ist, daß ihm allein das Sein im wahren Sinne des Wortes zukomme, daß aber auch von ihm nicht im eigentlichen Sinne gesagt werden könne, daß er sei, weil ihm als einem Subjecte kein Prädicat beigelegt werden könne. So will er nur in symbolischem Sinne von Gott geredet wissen und dies verstattet ihm den Inhalt der Kirchenlehre in ihrem ganzen Umfange zu behaupten mit dem Vorbehalte, daß in ihm doch überall von Gott und seinen Werken nur in uneigentlichem Sinn gesprochen werde. Der Skepticismus dieses Mysticismus ist deutlich genug.

Ganz offen aber bekennt sich zum Skepticismus der akademischen Philosophie ein nicht weniger bedeutender Mann dieser Zeit, Johannes von Salisbury. Er hatte die Lehrmeinungen der damaligen Schule sorgfältig studirt, mit der alten Litteratur war er vertrauter, als die meisten seiner Zeitgenossen, aus ihr hatte er die Lehrweisen der alten Philosophen zu erforschen gesucht; aber er war auch ein praktischer Mann, in den Welthändeln wohl erfahren, ein eifriger und geschickter Parteigänger der Hierarchie in ihrem Kampf mit der weltlichen Macht; für diese praktischen Zwecke schienen ihm die Streitigkeiten der Schule, über welche er viel berichtet, doch nur wenig zu leisten; daher läßt er die Dialektik bei Seite; wenn sie nicht von andern Kenntnissen unterstützt wäre, würde sie nur zu Spitzfindigkeiten und leerer Rederei führen; er fordert aber eine praktische Wissenschaft. Den Cicero erhebt er nun über alle andere Philosophen des Alterthums; er würde ihn den größten Mann unter den Alten nennen, wenn seine Thaten seinen Worten gleichgekommen wären. Aber Cicero war Heide; erst der christliche Glaube giebt uns Halt in unserm Leben. Alle Wissenschaft soll nützlich sein für unser praktisches Leben; alles andere an ihr ist Tand und eitler Stolz der Philosophen. Alles soll der Mensch für etwas ihm Fremdes halten, was nicht die Natur oder die Pflicht for-

dert. Der wahre Nutzen und die wahre Pflicht liegen aber im frommen Leben, zu welchem die Kirche uns anleitet. Sie fordert den Glauben und im Glauben beruht alle Sicherheit des praktischen Lebens. Kein Vertrag würde unter den Menschen bestehn können, wenn nicht Treue und Glaube unter ihnen herschte. An die zukünftigen Güter, an die Verheißungen Gottes müssen wir glauben, sonst würde nichts mit Vertrauen von uns erstrebt werden können. An den Glauben sind wir überall verwiesen, über ihn können wir nicht hinauskommen; denn Gott ist uns unbegreiflich; seine Trinität können wir nicht fassen; auch die Freiheit unserer Seele können wir nicht ergründen; nur Wahrscheinlichkeiten der Meinung bleiben uns; sie genügen für unser Handeln und wir sollen uns hüten durch die spitzfindigen Untersuchungen der Wissenschaft im Glauben und im frommen Leben uns erschüttern zu lassen. Mit den Victorinern sucht nun Johannes von Salisbury die Frömmigkeit in unserm innern Leben; aber ihren feinen Unterscheidungen in der Seelenlehre will er doch nicht folgen; sie erregen nur seinen Zweifel. Wie Petrus Lombardus hat er sich auch den äußern Handlungen der Frömmigkeit zugewendet; aber viel weniger beschäftigen ihn die innern Angelegenheiten der Kirche in der Verwaltung der Sacramente, als ihre äußern Händel mit der Politik. Da will er nicht dulden, daß die Gelüste der weltlichen Herrschaft, welche er verspottet, der höhern Würde der geistlichen Macht zu nahe treten.

Von viel gröberm Korn sind die Zweifel, welche Walter von St. Victor, Prior seines Klosters, am Ende des 12. Jahrhunderts, gegen die philosophische oder wissenschaftliche Behandlung der Theologie erhob. Er gab eine noch ungedruckte Schrift gegen die neuen Ketzereien heraus; gewöhnlich wird sie unter dem Namen der Schrift gegen die vier Labyrinthe Frankreichs angeführt, unter welchen Walter seine vier Hauptgegner verstand, den Abälard nemlich, den Gilbertus Porretanus, den Petrus Lombardus und dessen Schüler, den Petrus von Poitires. Die dialektische Behandlung, welche die letztern der prak-

tischen Kirchenlehre hatten angedeihen lassen, schien ihm noch viel weiter zu gehn, als dem einfachen Glauben gestattet sei. Die Dialektik lehre zwar über die Richtigkeit der Folgerungen entscheiden, aber nur wenn von richtigen Grundsätzen ausgegangen würde, könnte man mit den Folgerungen das Ziel treffen. An die Grundsätze müßte man glauben. Dadurch schien ihm die Nothwendigkeit des religiösen Glaubens festgestellt zu sein. Richtschnur des Glaubens sollte ihm allein das Ansehn der Kirchenlehrer abgeben.

Von der andern Seite aber fehlte es auch in dieser Zeit nicht an Männern, welche im Vertrauen auf die Lehren der Philosophie alle Autorität der Kirchenlehrer von sich zurückwiesen. Zu Anfange des 13. Jahrhunderts wurden die Schüler zweier Männer verdammt, Amalrich's von Bene und David's von Dinant, welche damals schon nicht mehr lebten. Pantheistische Lehren wurden ihnen Schuld gegeben, welche nach wahrscheinlichen Angaben als Nachwirkungen der Lehren des Johannes Scotus zu betrachten sind und ohne Zweifel aus den Lehren der platonischen Schule hervorgingen. Deutlich zeigt dieß, was von den Lehren David's von Dinant angeführt wird; es verräth die äußersten Folgerungen des platonischen Realismus in Verbindung mit der Lehre von den drei Principien. Drei Arten der Dinge werden zuerst unterschieden, Körper, Seelen und reine Geister. So wie aber die Körper auf die allgemeine Materie als ihren Grund zurückgehn, so gehen die Seelen auf die allgemeine Vernunft und die reinen Geister auf Gott zurück. Diese drei Principien müssen jedoch auch wieder als eins angesehn werden; denn sonst hätten sie unterscheidende Formen und diese könnten nur an einer allgemeinen Materie sein, welche als das eine, allen zu Grunde liegende Allgemeine betrachtet werden müßte. Es ergiebt sich also, daß wir nur ein Princip anzunehmen haben, welches aber zugleich als die Materie und die Vernunft aller Dinge anzusehn ist. Gott ist untheilbar und daher ist die Einheit Gottes in allen Dingen zu behaupten.

Ueberall, lehrte man, offenbare sich Gott in seiner Einheit in gleicher Weise; die drei Personen der Trinität sind nur drei Formen, in welchen er gewirkt hat, noch wirkt und ewig wirken wird. Gott hat ebenso gut im Ovidius, wie im Augustinus gesprochen. Die Lehre der Kirche betrachtete man nur als einen Abfall von der Wahrheit; Erwartungen einer neuen Weckung des Geistes verbanden sich mit diesen Neuerungen, welche den völligen Umsturz des Bestehenden in Aussicht stellten. Die Herrschaft des heiligen Geistes in der Offenbarung der vollen Einheit Gottes sollte jetzt anbrechen, die Sacramente und das Priesterthum aufhören; im Innern der Menschen sollte die volle Erleuchtung des Geistes sich ergeben. Den Umsturz des Bestehenden hat nun diese Lehre nicht hervorgebracht; auf die Ueberzeugungen der Zeit und der Folgezeit hat sie wenig Einfluß ausgeübt, aber als ein Zeugniß darf sie gelten der Spaltung zwischen Philosophie und Theologie, welche im 12. Jahrhundert noch nicht überwunden worden war. Das platonische System, welches in der philosophischen Schule sich behauptet hatte, zeigte noch einmal, daß es den Forderungen der Theologie, welche die Zeit stellte, nicht zu entsprechen vermochte.

Wir sind schon mehrmals darauf aufmerksam gemacht worden, daß die platonische Lehre von dem ewigen Wesen der Dinge der praktischen Richtung der christlichen Philosophie wenig entsprach; diese bedurfte einer allgemeinen Theorie, welche mehr der Entwicklung des Lebens sich anschloß. Ueberdies war auch die Kenntniß, welche man vom platonischen System im Mittelalter hatte, sehr allgemein gehalten und gab nur eine sehr wenig in das Einzelne des Weltzusammenhangs eingehende Uebersicht über die Natur der Dinge und doch bedurfte man einer solchen gar sehr in einer Zeit, welche wißbegierig nach dem Verständniß des Verhältnisses zwischen Welt und Gott sich umsah, welcher aber alle Mittel zur selbständigen Erforschung der weltlichen Dinge fehlten. Daher ist es begreiflich, daß die aristotelische Physik und Metaphysik mit Begierde aufgenommen wurden, als die

Ueberlieferung derselben den Scholastikern zukam. In den beiden von uns angegebenen Gesichtspunkten leisteten sie bei weitem mehr als das platonische System. Die Ueberlieferung kam gegen das Ende des 12. Jahrhunderts von den spanischen Arabern durch die Vermittlung der Juden in lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen theils der aristotelischen Schriften selbst, theils anderer Schriften der Araber und der Juden, welche im Sinn des aristotelischen Systems verfaßt waren. Nicht ohne Mistrauen konnten freilich diese neuen Lehren aufgenommen werden, nicht allein weil sie neu waren, sondern auch weil sie von den erklärtesten Gegnern der christlichen Religion kamen. Man suchte sie von den Schulen und Universitäten fern zu halten; das Lesen der aristotelischen Schriften und der arabischen Commentare wurde bei Strafe des Banns verboten. Aber solche Gesetze sind unwirksam, wo ein reges wissenschaftliches Streben gegen sie ankämpft. Das Streben des Clerus sich zu unterrichten zog bald die Untersuchung über das aristotelische System in den allgemeinen Kreis des Unterrichts. Auch die Lehren der arabischen Commentatoren konnte man dabei nicht übersehn. Sie gehörten noch fortlebenden Gegnern an, deren Bekehrung man nicht aufgegeben hatte. Sie hatten auch etwas mit den christlichen Theologen gemein, indem sie, wie diese, eine positive Offenbarung hatten und das Verhältniß des natürlichen Erkennens zu der übernatürlichen Offenbarung erörterten. Ueberdies hatten sie die Lehren des Aristoteles aus der verwickelten Untersuchung herausgezogen und in abgeschlossene Lehrsätze gebracht, welche faßlicher waren, als die nicht selten vieldeutigen Aussprüche ihres Meisters; sie hatten sogar Neues hinzugefügt in scharfsinniger Folgerung aus aristotelischen Grundsätzen oder aus eigener Forschung über Natur und Menschen. Alles dies konnte von den Männern nicht unbeachtet bleiben, welche die Ueberlieferung des aristotelischen Systems empfingen um durch dieses Mittel ihren eigenen Lehren eine festere Gestalt zu geben. Wir würden daher die theologi=

schen Systeme der Scholastiker, welche im 13. Jahrhundert sich ausbildeten, nicht recht begreifen können, wenn wir dabei die Gestalt nicht berücksichtigen wollten, welche die peripatetische Philosophie unter den Arabern und auch unter den Juden angenommen hatte, und es ist mithin unumgänglich, daß wir hier eine Geschichte derselben unserer Geschichte der christlichen Philosophie einschalten.

Drittes Kapitel.

Philosophie der Araber und der Juden im Mittelalter.

1. Als Muhammed im 7. Jahrhundert sein Volk zu einer welthistorischen Wirksamkeit aufrief, hatte er es für eine religiöse Weltansicht begeistert, welche die jüdische und die christliche Offenbarung in sich aufnehmen wollte. Wie alle große Bewegungen der neuern Zeit, ist die von ihm ausgehende dem Polytheismus des Heidenthums entgegengesetzt. Er wollte die patriarchalische Verehrung des einen Gottes wiederherstellen, die Religion Abrahams, welcher weder Jude noch Christ war; damit wollte er aber die geschichtliche Entwicklung, welche sie durch Judenthum und Christenthum erhalten hatte, nicht ausschließen; denn er selbst dachte sie zu einer weltbewegenden Macht zu erheben. Doch diese beiden Grundlagen seiner Lehre verstand er anders, als sie ursprünglich gedacht waren. Sein Volk zur Einigkeit im Kampfe für den Glauben an den alleinigen Gott entflammend, dachte er doch nicht daran diesen Gott als einen Volksgott zu verkünden, welcher mit den Arabern einen besondern Bund geschlossen hätte. Er sieht in ihm einen Herscher über die ganze Welt, welcher sein Gesetz durch ihn über alle Völker verbreiten will. Nicht die Abstammung von Ismael, sondern der Gehorsam gegen das Gesetz macht seines Reiches und seiner Segnungen theilhaftig. Dieser Unterschied der muhammedanischen von der jüdischen Religion hat sie fähig gemacht eine welthistorische Stellung in einer weit verbreiteten Herrschaft einzuneh-

men. Von der christlichen Religion unterschied aber Muhammed seinen Glauben nicht allein durch seine Scheu vor der Trinitätslehre, welche zum Polytheismus sich zu neigen schien, sondern durch seine Ansicht vom Prophetenthume und den Offenbarungen Gottes, welche man freilich auch mit jener Scheu in Verbindung finden kann. Der allmächtige Gott ist dem muhammedanischen Glauben viel zu erhaben, als daß er in einen Menschen herabsteigen, in ihm als Sohn Gottes wohnen und als heiliger Geist wirken könnte. Wir sind nur Werkzeuge seines Willens und ein solches, nur ein bevorzugtes Werkzeug ist auch der Prophet. Er hat ihn zum Werkzeuge gemacht um sein Gesetz zu verkünden und wie wir Knechte Gottes sein sollen, so sollen wir dem bevorzugten Knechte Gottes gehorchen. Daher ist es ein äußeres, nicht im heiligen Geiste innerlich empfangenes Gesetz, welches uns beherschen soll. In diesem seinem Unterschiede vom Christenthum liegt es, daß der muhammedanische Glaube eine weltliche Herrschaft zur Grundlage für die Bekehrung der Völker machen will, mit dem Schwerdte die religiöse Lehre verbreitet, weltliche und geistliche Macht in eine Hand vereinigt. Die Meinung, welche in ihm zur Herrschaft kam, hat auch der Cultur der muhammedanischen Völker ihren Charakter aufgedrückt.

Mit dem Schwerdte herschend und die Macht Gottes durch Thaten des Krieges und die Herrschaft des Friedens predigend haben die Araber lange in den mildern Künsten nur wenig geleistet. Doch lag in ihrer Religion, wie Inneres und Aeußeres nie völlig sich scheiden lassen, auch eine Verehrung des Wortes, in ihrem Charakter auch geistige Regsamkeit. Keine Religion wollten sie dulden, welche nicht ein geschriebenes Gesetz hätte; an die Auslegung des Koran, an die Gesetzeskunde haben sich ihre ersten wissenschaftlichen Forschungen angeschlossen. Die Grundlage zu einer nationalen Entwicklung der Wissenschaften war hierdurch bei ihnen gelegt. Ihre Literatur hat sich daher auch weit über die von ihnen eroberten Länder verbreitet und

den von ihnen für ihre Religion gewonnenen Völkern sich mitgetheilt. Aber zu einer weltgeschichtlichen Rolle bestimmt, haben sie auch die Cultur der alten Welt nicht verschmähen können. Unter den Völkern, welche sie unterworfen hatten, fanden sie Künste und Wissenschaften, welche sie sich anzueignen suchten. In dem feindlichen Gegensatze aber, in welchem sie sich gegen den Polytheismus fanden, erschien dies doch fast als Abfall von ihrem Glauben. Es war schon eine bleibende Spaltung in ihrem Reiche eingetreten, als sie damit sich zu beschäftigen anfingen die griechische Wissenschaft an sich zu ziehen, unter der Herrschaft der Abassiden vom 9. Jahrhundert an. Diese Beschäftigung sollte eine andere geistige Spaltung in ihr Leben bringen. So früh zeigten sich die Keime des Verfalls bei ihnen, welche sie nicht haben überwinden können. Was sie von der Bildung der alten Völker an sich zogen, war auch nicht nur annäherungsweise das Ganze, und wurde nicht mit voller Hingebung empfangen, nicht mit durchdringender Kraft angeeignet. Um die griechische Wissenschaft kennen zu lernen gaben sie sich nicht einem eifrigen Erlernen ihrer Sprache hin, sondern syrische Dolmetscher mußten ihnen Uebersetzungen liefern. Es war nicht die ganze Literatur der Griechen, welche sie kennen zu lernen strebten, sondern fast nur ihre Philosophie, ihre Medicin, Naturwissenschaft und Mathematik. Das Wesen ihrer Dichtkunst, ihrer Beredsamkeit, ihrer Geschichte blieb ihnen verschlossen. Vergleichen wir dies mit dem Fleiße, mit welchem die neuern christlichen Völker in wiederholten Absätzen in das Innere der alten Bildung einzudringen sich bestrebt haben, so können wir nur sagen, daß die Araber dabei stehen geblieben sind einige Aeußerlichkeiten des Alterthums zu sich herüberzuführen; denn auch von der griechischen Wissenschaft wurde nur das mit Beharrlichkeit von ihnen gepflegt, was der Erkenntniß des Aeußern sich zuwendet. Von der Philosophie der Griechen war ihnen die Naturphilosophie mit ihrer metaphysischen Grundlage bei weitem die Hauptsache und deswegen wurde auch das Studium des Aristo-

teles, des Vertreters der griechischen Physik, fast ausschließlich von ihren Philosophen betrieben. Sie hatten Uebersetzungen auch von den Schriften des Plato und der Neuplatoniker; auch läßt sich der Einfluß der neuplatonischen Lehren, besonders der Emanationslehre und der Anschauungslehre, auf ihre Denkweise nicht verkennen; daß aber diese Elemente des Platonismus bei ihnen haften blieben, wird man daraus sich erklären können, daß in ihnen doch immer noch die alte orientalische Ansicht der Dinge mächtig geblieben war. Der Platonismus führte ihnen also nichts Neues zu; aus dem Aristoteles dagegen schöpften sie neue Erkenntnisse und deswegen warfen sie sich auch auf das Studium seiner Lehre mit beharrlichem Fleiße. Aber die Physik war dabei ihr Hauptaugenmerk. Man kann dies schon daraus einigermaßen abnehmen, daß fast alle und die berühmtesten unter ihren Philosophen auch zugleich berühmte Aerzte waren, daß es ihr Hauptbestreben war eine Vorstellung von dem Systeme der Welt sich auszubilden und daß sie daher mit Mathematik und ihrer Anwendung auf Astronomie sich sehr fleißig beschäftigten. Den Menschen mußten sie zwar auch im Innern seines Lebens zu erforschen suchen; aber er erschien ihnen entweder nur als ein Product der weltlichen Kräfte oder als ein Product Gottes. Mit dem muhammedanischen Glauben wird man diese Wendung ihrer Philosophie, wenn auch nicht in allen Punkten, doch im Allgemeinen in Uebereinstimmung finden. Man hat ihm Fatalismus vorgeworfen. Ursprünglich lag dieser nicht entschieden in ihm. Auch ein moralisches Element fehlte dieser Religion ebenso wenig, als allen andern, und auch nachdem bei fortschreitender Entwicklung der muhammedanischen Dogmatik das fatalistische Element immer stärker in ihr sich geltend gemacht hat, ist noch ein Funken des Gedankens an die moralische Freiheit des Menschen von ihr festgehalten worden. Aber das läßt sich nicht leugnen, daß die Neigung zu fatalistischen Vorstellungsweisen in der religiösen Meinung der Muhammedaner im Fortschriten gewesen ist und in den Sätzen der Theologie wie im Volksglauben

in gröbster Weise sich ausgesprochen hat. Sie hat ihren Grund in der äußerlichen Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Offenbarungen in der Welt und im Menschen. Aus ihr haben wir die Verbreitung des Glaubens durch äußere Macht und die Verbindung der geistlichen mit der weltlichen Herrschaft hergeleitet; der muhammedanische Despotismus, welcher hierin gegründet ist, hat denn auch weiter die fatalistischen Neigungen herbeigezogen. Unter dieser Gestaltung der muhammedanischen Cultur konnte nun auch ihre Philosophie nicht anders, als eine entschiedene Neigung für die naturalistische Auffassungsweise annehmen, welche alles Geschehen der Nothwendigkeit des Naturgesetzes unterwirft. Die Moral ist in der arabischen Philosophie und Theologie sehr schwach vertreten; sie fordert fast nur Unterwerfung unter das Gesetz.

Wie einseitig nun auch die Aneignung der griechischen Wissenschaft bei den Arabern war, unter der aufsteigenden Macht der muhammedanischen Herrschaft, unter der Regsamkeit des Scharfsinns und des durchdringenden Nachdenkens, welche wir diesem Volke nicht absprechen können, kamen Untersuchungen in den Gang, welche nicht allein der Ueberlieferung, sondern auch der Fortbildung der Wissenschaften wesentliche Dienste geleistet haben. Es war dies zu einer Zeit, wo im Abendlande noch nichts geleistet wurde, was mit dieser Wissenschaft der Araber sich hätte messen können. In demselben 10. Jahrhunderte, in welchem die schwachen Reste wissenschaftlicher Ueberlieferung unter den christlichen Völkern mehr und mehr abhanden kamen, bildeten sich Philosophie und Theologie bei den Arabern zu systematischen Gestalten aus in einem Nachdenken, welches durch die Eigenthümlichkeit seiner Ergebnisse deutlich erkennen läßt, daß es seine selbständigen Bahnen zu wandeln wußte. Wie schon früher gesagt, wenn man damals den Stand der christlichen und der muhammedanischen Bildung verglichen hätte, so würde man wohl haben meinen können, daß nicht jenen, sondern diesen die Leitung der Geschichte zufallen müßte. Aber in der Blüthe der Wissen-

schaft, zu welcher jetzt die Araber emporstrebten, konnte man doch die Keime des Verfalls schon gewahr werden, welche ihre Unfähigkeit eine einheitliche Leitung der neuern Cultur durchzuführen vorausverkündigten. Freilich ähnliche Schwächen, könnte man sagen, ähnliche Spaltungen ließen sich auch in unserer jugendlich aufstrebenden Wissenschaft nachweisen; aber bei den Arabern waren die Schwächen so groß, die Spaltungen so mächtig, daß sie sich nicht überwinden ließen. Wir bemerkten, daß von der einen Seite Beweggründe für ihr wissenschaftliches Bestreben in ihrer Religion und Nationalität, von der andern Seite in der Ueberlieferung der alten wissenschaftlichen Bildung lagen; ähnlich war es auch bei uns; gefährlicher noch, könnte man meinen, wäre es für uns gewesen, daß wir hierdurch unsere Literatur spalten ließen, weil sie theils in der fremden gelehrten, theils in der Muttersprache ihr Organ fand. Aber dies hat auch dazu geführt, daß wir der alten Sprachen uns bemeistert haben und fähig geworden sind die alte Bildung in allen ihren Beweggründen zu begreifen, so daß sie uns nicht Fremdes geblieben, sondern in Saft und Blut unseres Lebens übergegangen ist. Den Arabern dagegen hörte die griechische Wissenschaft nicht auf etwas Fremdartiges zu sein; sie haben sie eine Zeit lang mit sich fortgeführt, nachher aber fast ganz ihre Spur verloren. Aus der Spaltung des Nationalen oder Religiösen und des Fremdartigen in ihrer wissenschaftlichen Bildung ging auch hervor, daß ein Gegensatz zwischen theologischer und weltlicher Lehrweise sich ihnen ergab. Auch wir haben mit diesem Gegensatze zu kämpfen gehabt zu verschiedenen Zeiten. Aber bei uns waren zu glücklichem Geschick beide, Theologie und Philosophie, aus dem Auslande oder von den Fremden gekommen; mit dem theologischen Streit gegen die fremde Philosophie konnte sich der nationale Widerwille gegen das Ausländische nicht verbinden; die Philosophie war sogar von der Theologie eingeführt worden, weil diese durch jene in der Ausbildung und Ueberlieferung ihrer Lehrformen unterstützt worden war. Bei den Arabern daher trat der

Streit zwischen Theologie und Philosophie viel heftiger auf, als bei uns. Obgleich alle arabische Philosophen zum Gesetze sich bekannten, wurden sie doch für Ungläubige gehalten. Theologie und Philosophie haben sich bei ihnen nie geeinigt; ihre Theologie hat sich eine eigene Philosophie ausgebildet, welche nur zur Bestreitung der Philosophie ersonnen zu sein schien; diese hat zuletzt die Lehre der Aristoteliker, welche vorzugsweise von den Arabern Philosophen genannt wurden, gänzlich unterdrückt, damit ist auch die lebendige Entwicklung der Wissenschaft bei den Muhammedanern zu Grunde gegangen und die Zeit ihrer wissenschaftlichen Forschungen, obwohl für die Culturgeschichte die wichtigste, erscheint nur wie eine Episode in der Geschichte des Muhammedanismus. Sie fällt in die vollste Blüthe der arabischen Herrschaft, aber in dieser Blüthe sollte man meinen, daß die Araber zum Abfall von ihrer Religion geneigt gewesen wären.

Es mag hiermit zusammenhängen, daß die Gelehrten, welche in neuerer Zeit mit der Geschichte des Islam sich beschäftigt haben, doch von der Philosophie der Araber wenig berichten. Wir hören sie zwar oft von Philosophen nach alter Ueberlieferung reden, aber selten sind es mehr als Namen, was sie uns berichten. Die Araber sind mit diesem Titel sehr verschwenderisch; nur wenige Männer dagegen lassen sich unter ihnen anführen, von welchen wir nachweisen können, daß sie wirklich lebendig in die Forschung eingriffen. Auch hat die Philosophie bei den Arabern nur kurze Zeit geblüht. Nachdem sie im 9. Jahrhundert bekannt geworden war, wußte zuerst im 10. Jahrhundert El Farabi (Alpharabius) ihr Schwung zu geben und im 11. Jahrhundert erhob Ibn Sina (Avicenna) im Orient sie zu ihrer höchsten Blüthe. Hierauf verpflanzte sie sich vom äußersten Osten nach dem äußersten Westen der arabischen Herrschaft und gewann ihre Blüthe in Spanien. Hier fand sie ihr Ende, nachdem Ibn Roschd (Averroes) im 12. Jahrhundert ihr die kühnste Vollendung gegeben hatte. Von einer weitern Verbreitung oder Fortbildung

dieser Philosophie wissen wir nichts. Die arabische Philosophie zerlegt sich hiernach von selbst in zwei Hälften, nach der morgenländischen und abendländischen Seite zu. Von den mittlern Gebieten, in welchen sie sich verbreitet haben könnte, ist uns keine bemerkenswerthe Kunde zugekommen, vielmehr leiten die spanischen Araber ihre Philosophie unmittelbar von den Philosophen des äußersten Morgenlandes ab. Die beiden Hälften sind auch durch einen Skepticismus geschieden, welchen El Gazali (Algazel) im Orient vertritt, ein deutliches Zeichen des Verfalls dieses Zweiges der aristotelischen Philosophie. Es dürfte auch wohl nicht zufällig sein, daß alle bedeutende Aristoteliker unter den Arabern den äußersten Grenzen der arabischen Herrschaft angehören. Die orientalischen Aristoteliker waren in Turkistan, Bochara, Chiva zu Hause, in Bagdad fanden sie nur zum Theil die Stätte ihrer Lehrthätigkeit, die occidentalischen hatten ihren Sitz in Spanien. Wie lückenhaft auch unsere Ueberlieferungen sind, so lassen sie doch erkennen, daß auch in ihren äußern Verhältnissen diese Philosophie der arabischen Aristoteliker als ein Erzeugniß anzusehn ist, welches in dem Mittelpunkt des muhammedanischen Wesens keinen rechten Boden gewinnen konnte, und unsere Kenntniß von dem Zusammenhange ihrer Glieder reicht aus uns davon zu überzeugen, daß kein Hauptpunkt der Entwicklung von der Ueberlieferung übergangen worden ist.

Ueber die arabischen Aristoteliker dürfen wir aber auch die philosophirenden Theologen unter den Arabern nicht außer Augen lassen. Nicht allein ist von ihren Lehren eine mittelbare Kunde auch den Scholastikern zugekommen, so daß sie ein besonderes Interesse für die christliche Philosophie des Mittelalters haben, sondern auch in Bezug auf das muhammedanische Wesen und an sich wegen des Inhalts ihrer sehr eigenthümlichen Sätze verdienen sie unsere Aufmerksamkeit. Sie stellen die orthodoxe Lehre des Islam dar, welche Siegerin blieb über die aristotelische Philosophie; sie zeigen uns die Grundlage der Meinungen, von welcher aus die Lehren der Philosophen sich erho-

ben. Sie führen aber auch diese Meinungen bis zu den äußersten Grenzen durch und eröffnen uns einen Einblick in die Folgerungen, welche aus der Lehre von der wundervollen Allmacht Gottes sich ergeben, wenn man mit ihr die Lehre von dem Gesetze der Natur und der vernünftigen Entwicklung der freien Vernunft nicht zu vereinigen weiß. Mit ihrer Auseinandersetzung werden wir beginnen müssen.

2. In der muhammedanischen Theologie sind eben so viele Spaltungen vorgekommen, wie in der christlichen. Was uns über sie mitgetheilt wird, besteht meistens in Aufzählung von Meinungen, deren geschichtliche Anknüpfungspunkte und Beweggründe schwer zu enträthseln sind. Es harren diese Vorgänge des innern Lebens im muhammedanischen Glauben noch auf weitere Erforschung und übersichtliche Aufklärung. Aber daß philosophische Gedanken in der muhammedanischen Theologie sich geltend gemacht haben, läßt sich nicht verkennen; sie brachten erst den Fatalismus in der äußersten Richtung, in welcher er unter den Muhammedanern sich behauptet hat, zu Tage und die Lehrweise, welche hieraus sich entwickelte, gilt bei ihnen noch gegenwärtig im Allgemeinen für die orthodoxe. Ihre Ausbildung hat sie in derselben Zeit empfangen, in welcher El Farabi die aristotelische Philosophie zum System entwickelte, im 10. Jahrhundert, obwohl ihre Herrschaft unter den Schwankungen der Philosophie eine Zeit lang erschüttert worden zu sein scheint und später wieder erneuert werden mußte. Von alter Zeit her hatte man den Kalam, das heilige Wort, die Grundsätze des Koran, in eine Lehre zu fassen gesucht. Man nannte die Lehrer des heiligen Wortes Motekallemin, welches Wort die Juden in Medabberim (loquentes) übersetzt haben. Die alten Anhänger des Kalam hatten aber noch die Lehre von der Freiheit des Willens vertheidigt, obwohl diese Lehre schon früh angefochten worden war von den absoluten Fatalisten, den Dschabariten. Jetzt aber stand der berühmteste Lehrer unter den Motekallemin auf, El A s c h a r i genannt, und gründete die Secte der Ascharitem, deren Lehre, ge-

meiniglich für die allgemeine Lehre der orthodoxen Muhammedaner gilt. Er glaubte die Allmacht Gottes in der Weise verstehn zu müssen, daß jede freie Handlung des Menschen wegfällt, meinte aber dadurch nicht genöthigt zu sein die Freiheit des menschlichen Wollens oder Denkens mit den Dschabariten zu leugnen. Noch mit einer andern Sectenbildung soll diese Lehrweise zusammenhängen. Schon früher hatte ein Lehrer, Wacel Ben Atha, bei der alten der Freiheit des Willens günstigen Auslegung des Kalam stehen bleibend, aus ihr Folgerungen entwickelt, welche die Erkenntniß der religiösen Wahrheit ganz auf die Freiheit der Vernunft zurückbringen wollten. Er und seine Anhänger sind Motazale, d. h. Abtrünnige, genannt worden. Wie weit sie philosophische Lehren zum Beweise zu gebrauchen wußten, ist uns unbekannt geblieben. Dagegen leuchtet aus der Lehre der Ascharitem sehr deutlich die folgerichtige Durchführung philosophischer Beweggründe hervor. Die Lehre der Motazale hat unter den muhammedanischen Theologen nur eine kleinere Zahl von Anhängern gewonnen; die Ascharitem haben gesiegt und auch die aristotelische Philosophie verdrängt; was in der neuern Dogmatik der Muhammedaner von wissenschaftlichen Grundsätzen sich behauptet hat, scheint von ihnen sich herzuschreiben, wenn auch die scharfen Spitzen ihrer Folgerungen einer populären Fassung gewichen sind, da unter dem Verfall der philosophischen Bestrebungen auch die Dogmatik der Muhammedaner immer tiefer gesunken ist.

Das Hauptdogma der Ascharitem war die Lehre von der Neuheit der Welt, d. h. von der Schöpfung. Sie setzten es der Lehre der Aristoteliker von der Ewigkeit der Welt entgegen und verwarfen den Dualismus, welcher Gott nur die Bildung der Welt aus der Materie zugesteht. Der Allmacht des Schöpfers setzen sie nur die Ohnmacht der Geschöpfe entgegen. Sie wollten daher auch den Schöpfer nicht mit den Geschöpfen verglichen wissen. Zwar gestanden sie Gott die Eigenschaften zu, welche der Koran ihm beilegt, aber nicht wie den weltlichen Dingen kom-

men ihm solche Eigenschaften zu. Die schöpfertsche Allmacht gehört zu diesen Eigenschaften; sie verleiht den weltlichen Dingen ihre Eigenschaften und in solcher Weise wohnen sie ihnen bei; Gott dagegen sind seine Eigenschaften nicht verliehen. Die schöpferische Allmacht beherscht ihre Geschöpfe nicht allein im Anfange ihres Seins, sondern in jedem Augenblicke völlig. Dies geltend zu machen ohne alle Beschränkung, darauf ist ihre Lehre angelegt. Man hat gesagt von den christlichen Auslegern des Aristoteles hätten sie ihre Beweise für die Schöpfung entnommen; man hat die Atomenlehre, auf welche sie im Verlauf ihrer Schöpfungstheorie geführt wurden, auf die Ueberlieferung der demokritischen Philosophie, welche die Araber hatten, zurückführen wollen; aber von allen solchen Ueberlieferungen konnten sie doch nur schwache Anfänge für den eigenthümlichen Gang ihrer Gedanken entnehmen.

Um die schöpferische Allmacht Gottes zu vertheidigen greifen sie doch nicht sogleich zu den theologischen Lehren, sondern in einer Untersuchung der weltlichen Dinge finden sie ihre stärksten Beweise. Was können wir den weltlichen Dingen in Wahrheit beilegen? Wir haben sie als Substanzen zu betrachten. Jeder Substanz kommt ein Accidens zu, von ihr sagen wir in Wahrheit ein Attribut, eine Qualität aus, durch welche die Substanz das ist, was sie ist. Aber noch vieles andere pflegen wir den Substanzen beizulegen, was nur scheinbar ihnen zukommt. Unsere Sinne, unsere Einbildungskraft täuschen uns und lassen uns von den Dingen der Welt aussagen, was den Ueberlegungen des Verstandes nicht Stich hält. Diesen sinnlichen Schein, diese Täuschungen der Meinung müssen wir von den Dingen der Welt loslösen um sie in ihrer Wahrheit zu erkennen. Dann werden wir finden, daß jeder Substanz nur das ihr zukommende Attribut oder Accidens beigelegt werden darf.

In einer Reihe von Sätzen suchen nun die Ascharitén den Schein von den weltlichen Dingen zu entfernen. Sie lassen sich alle darauf zurückführen, daß sie die Wahrheit der Verhältnisse

unter den weltlichen Dingen bestreiten. Ein Verhältniß kommt keiner Substanz zu; weder der einen noch der andern Substanz, welche im Verhältniß zu einander stehen sollen, kann es beigelegt werden; ihm fehlt die Substanz, das Subject, von welchem es ausgesagt werden könnte. Nur dadurch, daß wir die eine Substanz mit der andern vergleichen, tritt der Gedanke des Verhältnisses ein und das Verhältniß ist daher nur in den Gedanken der Vergleichenden, in unsern Gedanken, ein Gedankending ohne Wahrheit außer unsern menschlichen Vorstellungen. Von diesen Gedankendingen müssen wir die Wahrheit der weltlichen Dinge reinigen. Die Ascharíten dringen also im Allgemeinen darauf, daß wir jedes Ding nur an sich denken sollen um seine reine Wahrheit zu fassen. Wie oft war diese Forderung schon durch die Gedanken der Philosophen und der Nichtphilosophen gegangen; wohin sie führt, wenn nicht andere Forderungen ihr zugesellt werden, das haben die Ascharíten am ausführlichsten entwickelt.

Zu den Verhältnissen, bemerken sie, gehören die Größen in Raum und Zeit. Keinem Dinge in seiner Wahrheit an sich werden wir beilegen dürfen, daß es groß oder klein sei. Es gehört dahin auch das Allgemeine; denn nur deswegen legen wir den Dingen eine allgemeine Eigenschaft bei, weil wir sie in ihren Verhältnissen unter einander vergleichend Aehnlichkeiten an ihnen gewahr werden. Das Allgemeine ist also nur ein Gedankending, wie die Ascharíten mit den Nominalisten sagen. Da nun die allgemeinen Eigenschaften nicht zu den wahren Attributen der Dinge gezählt werden dürfen, bleibt jedem Dinge nur seine ihm eigenthümliche Qualität. Auch Handlungen und Wirkungen, welche von dem einen auf das andere Ding übergehn sollen, würden nur das Verhältniß des einen zu dem andern aussagen. Die ursachliche Verbindung, welche wir unter den weltlichen Dingen anzunehmen pflegen, müssen wir also als ein Verhältniß erkennen, welches nur in unsern Gedanken vorkommt. Kein Ding an sich ist Ursache. Aus der Annahme eines ur-

sachlichen Verhältnisses unter den Dingen fließt weiter, daß wir meinen, die Dinge hätten ein Vermögen zu thun und zu leiden; eine Möglichkeit wird ihnen dadurch angedichtet, als wenn das Mögliche wirklich und sonst wo außer in unsern Gedanken wäre; aber nur das Wirkliche ist. Hiermit ist ein großer Schritt geschehen zur Bestreitung der Lehre der Aristoteliker. Sie nehmen an, daß Gott die Welt gebildet habe aus der ersten Materie, welche sie als das nur dem Vermögen nach Seiende ansehn. Weil sie nur dem Vermögen nach ist, ist sie eben nichts und besteht nur in den Gedanken der Menschen. Damit fällt auch das materielle Sein der weltlichen Dinge weg. Daß Dinge Körper sind müssen wir schon deswegen aufgeben, weil kein Ding groß oder klein ist; noch von einer andern Seite greifen es aber die Ascharitten an. Jeden Körper denken wir uns als zusammengesetzt aus Theilen; Zusammensetzung aber bezeichnet nur ein Verhältniß der einen zu einer andern Substanz; mit allen andern Verhältnissen muß auch dieses fallen. In Wahrheit ist jede Substanz nur eins, nicht zusammengesetzt, sondern untheilbar. So kommen die Ascharitten zu der Behauptung, daß es nur Atome in der Welt gebe. Sie würden sich aber der Meinung der griechischen und der neuern Atomisten entziehn, daß die Welt oder die einzelnen Dinge der Welt zusammengesetzt wären aus Atomen oder gar aus Atomen, welche Körper wären; denn es giebt gar keine Zusammensetzung und ihre Atome sind keine Körper, sondern Substanzen, welche weder Größe, noch Figur, noch eine allgemeine sinnliche Beschaffenheit haben. Ihr Atomismus geht noch weiter. Auch die zeitliche Dauer der Dinge, bemerken sie, ist doch nur eine Zusammensetzung von Momenten. Die Zeit hat ihre Theile, wie der Raum; die Dauer der Zeit setzt sich uns zusammen aus verschiedenen Augenblicken im Wechsel der Gegenwart. Wenn wir nun auch diese Verhältnisse verschiedener Wirklichkeiten für Schein erklären müssen, so bleiben uns nur die einfachen Augenblicke übrig, welche einmal gegenwärtig waren oder jetzt gegenwärtig sind oder einst gegenwärtig sein werden;

nur sie haben Wahrheit. Wir müssen auch Atome der Zeit annehmen. Ein jedes Ding hat nur das Sein eines solchen Atoms. Kein Ding dauert zwei Augenblicke, zwei Zeitatome, wenn es nicht Gott erhält oder, was dasselbe ist, von neuem schafft. Wir meinen, wenn ein Ding einmal geschaffen ist, so werde es fortan bestehn bleiben oder gar sich weiter entwickeln. Damit würden wir ihm ein Vermögen beilegen sich selbst zu erhalten, sich zu entwickeln. Aber keinem Dinge dürfen wir ein Vermögen beilegen. Wenn es in diesem Zeitatome geschaffen ist, so ist es darin; um aber in einem zweiten Zeitatome zu sein muß es von neuem in ihm geschaffen werden. Gott schafft nicht die Welt einmal für allemal, sondern er muß sie beständig erhalten, wenn sie bleiben soll, und seine Erhaltung ist eine beständig neue Schöpfung.

Man wird in diesen Lehren, in diesem von Punkt zu Punkt fortschreitenden Streit gegen die Verhältnißbegriffe die skeptische Richtung des Systems nicht verkennen. Indem alle Verhältnisse geleugnet werden, scheint es nur dazu zu geschehn, daß wir die Nichtigkeit alles unseres weltlichen Denkens erkennen lernen; die Verhältnisse zwischen Gott dem Schöpfer und den Geschöpfen, zwischen Substanz und Accidens scheinen nur dazu stehen geblieben zu sein uns in Erinnerung zu erhalten, daß alles unser Denken in Verhältnissen sich bewegt. Der Gedanke mag dabei im Hintergrunde lauern, daß diese Verhältnisse eigentlich keine Verhältnisse wären, sondern die Substanz eins mit dem Accidens und das Geschöpf eins mit der Machtäußerung Gottes. Hierauf arbeitet in der That die theologische Absicht dieser Lehre hin; sie will alle weltliche Dinge als augenblickliche Schöpfungen Gottes uns begreifen lassen, deren Sein und Eigenschaft nur darin besteht, daß sie augenblicklich so oder so gesetzt sind. Ein Einwurf scheint dieser Lehre nahe zu liegen. Sie will unter andern Verhältnissen auch das ursachliche Verhältniß beseitigen und doch denkt sie Gottes schöpferische Macht zu behaupten; man könnte meinen, er würde dadurch als Ursache seiner Geschöpfe gesetzt. Diesen Einwurf haben die Ascharitten nicht übersehn; um ihn ab-

zuschlagen haben sie die Lehre bereit, daß die Eigenschaften Gottes nicht mit den Eigenschaften weltlicher Dinge verglichen werden dürften. Sie führen dies weiter fort, indem sie zwischen Ursache und Bewirkendem unterscheiden. Gott wollten sie nicht für eine Ursache gehalten wissen, welche, wie die Philosophen lehrten, mit Nothwendigkeit und daher von Ewigkeit her wirken müßte, sondern für ein Bewirkendes, eine Person, welche vor ihrer Wirksamkeit sei und die Hervorbringung der Dinge mit freiem Willen beherrsche. In diesem Sinne ist ihnen Gott allein das Hervorbringende und Bewirkende, die Dinge der Welt aber sind nur seine Hervorbringungen, nicht wahre Ursachen, sondern nur Werkzeuge, Knechte Gottes, gleichsam die Canäle, durch welche die hervorbringende Macht Gottes hindurchgeht. Dies durchzuführen, darauf ist ihre ganze Atomenlehre angelegt. Sie zerbricht die Dinge der Welt in kleine Stücke, hebt allen Zusammenhang unter ihnen, jedes Allgemeine auf, selbst den allgemeinen Zusammenhang im Dasein und der Fortdauer der Individuen um in jedem Augenblicke die Dinge der Welt in Gottes schöpferische Hand legen zu können. Wenn wir sehen und wahrnehmen, so schafft Gott dieses Sehen und Wahrnehmen in uns; wenn wir denken, so ist dies nur ein Empfängniß unseres leidenden Verstandes, welches der thätige Verstand Gottes in uns hervorbringt. So wie unsere Seele im Augenblicke der Geburt von Gott geschaffen wird, so werden wir geschaffen in jedem Augenblicke unseres Lebens mit allem, was in uns vorgeht. Jede dieser Schöpfungen Gottes ist auch unabhängig von allen übrigen, von welchen wir meinen, daß sie im Zusammenhang von Ursach und Wirkung unter einander ständen. Wenn du schreibst, lehrten die Ascharitén, so schafft Gott vier Accidenzen mit ihren Substanzen, den Willen die Schreibfeder zu bewegen, die Fähigkeit es zu thun, die Bewegung der Hand, die Bewegung der Feder; keins von diesen Accidenzen hängt mit den andern nothwendig zusammen. Sie sind Atome in Raum und Zeit, zwischen welchen das Leere liegt; denn auch das Negative, die Beraubung

an den Dingen der Welt ist in Wahrheit vorhanden und wird von Gott geschaffen. Die Wunder, von welchen die heilige Geschichte erzählt, sind nun hiernach leicht begreiflich. Denn alles ist ein beständiges Wunder, die Wunder geschehen nur alltäglich, ja in jedem Augenblicke. Zwar im gewöhnlichen Laufe der Dinge finden wir eine gewisse Ordnung in der Vergesellschaftung der Accidenzen und glauben darin ein allgemeines Naturgesetz zu erkennen; aber kein solches Naturgesetz, sondern nur der allmächtige Wille Gottes beherscht die weltlichen Vorgänge. Er hätte auch eine andere Welt schaffen können und kann es noch immer. Es ist nicht nothwendig, daß die schwere Erde zu Boden fällt und das leichte Feuer in die Höhe steigt; der Erdkreis könnte in die Himmelssphäre, die Himmelssphäre in den Erdkreis verwandelt werden; der Elephant könnte klein sein, wie ein Floh oder ein Floh groß wie ein Elephant. Alles hängt nur von dem schöpferischen Willen Gottes ab.

Bei dieser Lehre, welche nur die Allmacht Gottes ohne alles Gesetz der Natur oder des sittlichen Lebens geltend macht, mußte es schwer halten die sittliche Ermahnung, ohne welche doch keine religiöse Lehre bleiben kann, nicht ganz fallen zu lassen. Auf eine solche hatten es auch die Ascharíten abgesehn; sie ermahnten zum Glauben, ja selbst zur wissenschaftlichen Untersuchung um die Irrlehren bestreiten zu können; sie meinten, daß der Glaube mit der Wissenschaft und dem richtigen Verhalten des sittlichen Menschen in engster Verbindung stände. Mit den Grundsätzen ihrer Lehre war dies freilich nicht leicht zu vereinigen. Ihr Streit ist in dieser Richtung gegen den blinden Eifer der Dschabariten gerichtet, welche gelehrt hatten, daß alle Geschöpfe nur blinde Werkzeuge des göttlichen Willens wären, der Mensch nicht weniger ein Knecht Gottes, als jedes Stück Holz oder jeder Stein. Wie sehr dies auch übereinstimmen mochte mit dem Sinn einer despotischen Herrschaft, so wollten die Ascharíten doch den Vorzug des Menschen vor andern Geschöpfen nicht aufgeben; sie sahen ihn darin, daß er nicht zu einem blinden, sondern zu einem

einsichtigen Werkzeuge Gottes gemacht sei. In seiner Einsicht eignet er sich den Willen oder die Gebote Gottes an. Hierzu hat er eine Macht empfangen, welcher nach der Anordnung Gottes der Wille und die That folgen. Die Ascharitten nennen dies Werk des Menschen, welches er sich zurechnen kann, die Erwerbung oder Aneignung. Wir sehen hierin einen Gedanken bei ihnen auftauchen, welcher oft geltend gemacht worden ist. Auf Gottes Werk beruht alles; er schafft die Macht und alle ihre Erfolge; aber der Mensch eignet sich an, was Gott geschaffen hat. Doch mit den Grundsätzen der Ascharitten stimmt diese Annahme nicht gut überein. Sie läßt sich einen geordneten Willen Gottes gefallen, in welchem der Wille und die That des Menschen nur auf freie Aneignung folgen können.

Wenn wir nun sehen, wie die arabischen Theologen in ihrem Eifer die Allmacht und unbedingte Herrschaft Gottes über die Welt zu preisen so weit getrieben wurden, daß sie den gesetzlichen Zusammenhang der Natur verwarfen und damit auch die gesetzliche Ordnung des sittlichen Lebens gefährdeten, so wird man schwerlich bestreiten können, daß nicht ohne Grund die Lehre der Aristoteliker dem sich widersetzte. Ihr Bestreben war darauf gerichtet die Ordnung der Natur im Zusammenhang der weltlichen Dinge geltend zu machen.

3. Im Orient bildete sich, wie wir bemerkt haben, zuerst unter den Arabern eine Schule der aristotelischen Philosophen. Schon im 9. Jahrhunderte hatte in ihr El Kindi einen gefeierten Namen; zahlreiche Schriften werden ihm beigelegt; er wird uns als ein treuer Ausleger der aristotelischen Lehren gerühmt; über seine Lehren ist uns aber keine Kunde zugekommen, welche abnehmen ließe, wie er die aristotelische Ueberlieferung verstand und ob er durch eigene Erfindung sie der Denkweise seines Volkes näher zu bringen wußte. Von den spanischen Arabern, denen wir unsere Kunde über die aristotelische Schule des Orients verdanken, von welcher die Lehren derselben auf die Scholastiker übergingen, wird uns El Farabi (**Alpharabius**) als das erste

bedeutende Haupt dieser Schule bezeichnet. Von Farab in Turkistan, seiner Vaterstadt, hat er seinen Namen; in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lehrte er zu Bagdad und zu Aleppo, wo er ein Ssufi wurde, d. h. das ascetische Leben ergriff. Platonische und aristotelische Philosophie suchte er mit dem muhammedanischen Gesetze in Einklang zu bringen; beide Arten der griechischen Philosophie hat er in seinen Schriften erläutert, doch die letztere weitläuftiger. Auch mit der Theorie der Musik hat er sich ausführlich beschäftigt, Medicin, Mathematik, Astronomie, Politik und Moral in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen. Obwohl von manchen Autoritäten abhängig, zeigt sich sein Urtheil doch keineswegs befangen, nur über manche Punkte schwankend. Wir dürfen ihn als einen Mann betrachten, welcher die Bildungselemente seines Gesichtskreises zu benutzen wußte um seine eigene Ansicht der Dinge sich auszubilden.

Seine Philosophie nimmt nicht weniger von der platonischen, als von der aristotelischen Denkweise an. Die Zusammensetzung der Welt zeigt, daß sie eine Ursache hat; sie mußte, als zusammengesetzt, hervorgebracht werden. Sie ist auch nur etwas Mögliches, nicht nothwendig; auf eine nothwendige Ursache aber müssen wir alles zurückbringen. Diese muß schlechthin einfach sein, nicht zusammengesetzt, weil alles Zusammengesetzte entstanden ist, indem es zusammengesetzt wurde. Die erste nothwendige Ursache muß das Vollkommenste, schlechthin vollkommen sein; sie ist Gott. Aber wie nun die Vielheit der zusammengesetzten Welt aus dieser einfachen Ursache hervorgehn konnte, das ist die Frage des Philosophen. Die schlechthin einfache Ursache kann nicht unmittelbar das Zusammengesetzte hervorbringen. Denn der Ursache muß ihre Wirkung entsprechen. Daher wird zwischen Gott und Welt der thätige Verstand als Weltbildner eingeschoben, welcher als reiner Verstand zwar ewig und einfach ist, aber doch viele Gedanken in sich hegen soll und daher als Ursache vieler Dinge angesehen werden kann. Dieser bringt die zusammengesetzte Welt hervor. Er wird aber als eine Emanation Gottes angesehn.

Die neuplatonische Emanationslehre ist auf die arabischen Aristoteliker übergegangen. El Farabi aber und seine Nachfolger behandeln sie darin anders, als die Neuplatoniker, daß sie sogleich aus Gott und dem thätigen Verstande, der ersten Emanation Gottes, die uns wohlbekannten Kräfte des physischen Weltsystems ausfließen lassen, ohne Götter und Dämonen oder andere phantastische Wesen der übersinnlichen Welt einzuschieben. Von dem thätigen Verstande fließt die Weltseele aus, welche den Himmel, die Fixsternsphäre, belebt und bewegt, aus ihr der Reihe nach gehen die Beweger der andern, niedern Weltsphären hervor, theils der Planeten, theils der Elementarkreise, bis wir zuletzt zur Erde gelangen, welche nur noch auf ihrer Oberfläche Bewegung zeigt, sonst den ruhenden Mittelpunkt der Welt bildet. Die metaphysischen Begriffe sind zurückgetreten und haben Kräften der Physik Platz gemacht; das Emanationssystem hat sich wesentlich in ein astrologisches System verwandelt. Dieses System der verschiedenen Beweger der himmlischen und der irdischen Sphären ist bei den Arabern haften geblieben und hat sich von ihnen auf das christliche Mittelalter und die Anfänge der neuern Physik fortgepflanzt.

Aber man muß nicht übersehn, daß El Farabi nicht die körperlichen Sphären, sondern die bewegenden Kräfte, die geistigen Beweger dieser Sphären aus dem thätigen Verstande emaniren läßt. Erst die letzte Emanation der geistigen Kräfte ist ihm, wie den Neuplatonikern, die Materie. Man ist gewöhnlich der Meinung gefolgt, daß die arabischen Aristoteliker von Anfang an von der Annahme zweier ursprünglichen Gründe der Welt, nemlich Gottes und der Materie, ausgegangen wären. Dagegen spricht die Lehrweise El Farabi's. In ihr ist vieles von der idealistischen Vorstellungsweise der Platoniker stehen geblieben, welche die Materie nur als die Grenze des Seins, der Emanationen oder als das Nichtseiende zu betrachten pflegte. Auch beim Aristoteles konnte man ja ähnlich lautende Sätze finden. In den Lehren El Farabi's kommen auch Aeußerungen vor, welche die platonisi-

rende Meinung verrathen, daß alles Körperliche nur aus einer Vermischung des Geistigen, aus einer Verwirrung gleichsam der Ideen hervorginge. So ergiebt sich auch das elementarische und irdische Dasein nur aus einer vervielfachten Einwirkung der sich kreuzenden Bewegungen, welche von den höhern himmlischen Sphären aus die niedern Regionen des Daseins beherschen. In der Verwirrung oder Kreuzung der Bewegungen soll dabei aber doch eine Ordnung und Form behauptet werden und die Materie nirgends ohne Form bleiben; die geistigen Ideen erstrecken sich daher auch auf die Erde und der thätige Verstand beherscht durch seine Emanationen alles mehr oder weniger unmittelbar; er durchdringt die ganze Welt, und alles Niedere daher, alles Irdische wird durch ihn, durch das allgemeine Gesetz der Welt, zusammengehalten.

So kommen wir nach der Weise der Emanationslehre vom Höhern zum Niedern, von dem einfachen Geiste zu der bunten Verworrenheit unserer körperlichen, irdischen Welt. Aber die Aufgabe, welche die arabischen Aristoteliker der philosophischen Untersuchung stellten, ging auch nicht weniger darauf zu zeigen, wie wir vom Niedern wieder zum Höhern emporsteigen könnten. Die Hoffnung ihrer Religion theilten sie. Ihre Philosophie wollte aber den speculativen Weg, den Weg des abstracten Denkens hierzu eröffnen. Die Materie verwirrt nur, das practische Wirken in ihr und mit ihr würde immer nur von dem höhern Wesen des Einfachen uns abziehen können; wir müssen von der Materie abstrahiren lernen. Auch für den speculativen Weg des Auffsteigens hat nun El Farabi die ersten Grundlinien der Lehre entworfen, welche der spätern Forschung sich eingeprägt und auch der christlichen Theologie des Mittelalters zum Leitfaden gedient haben. Wie der thätige Verstand durch alle Sphären der Welt hindurchdringt, so ist er auch dem Menschen zu Theil geworden; aber nur da kann er Wohnung nehmen, wo er eine wohlbereitete Stätte findet. Nach der Lehre des Aristoteles müssen wir den umgekehrten Weg in Vergleich mit dem Wege der Natur

gehen; von dem Sinnlichen oder den Wirkungen steigen wir zu den Gründen empor. Unser Verstand ist zuerst nur dem Vermögen nach vorhanden, eine Materie, welche gebildet werden soll, ein materieller Verstand (intellectus in potentia, possibilis, materialis). Die Bildung dieses materiellen Verstandes geht vom Sinnlichen aus, sie hängt von den Organen des Gehirns und des Herzens ab; die Thätigkeiten der thierischen Seele, Einbildungskraft, Gedächtniß, Beurtheilung der Erscheinungen, dienen als Mittel uns über die Formen der Dinge zu belehren; sie sollen aber auch nur als solche Mittel angesehn werden, durch welche wir abstrahiren lernen und aus der sinnlichen Verwirrung der Formen gezogen werden. So sollen wir zu den reinen Formen gelangen, welche der thätige Verstand in das Innere der Natur gelegt hat. Ueber die oberflächliche Form, welche menschliche Kunst der Materie aufprägt, geht die Kunst des Verstandes hinaus, welche alles von innen bildet, und diese innere Kunst soll unser Verstand begreifen lernen, wie er kann, weil derselbe thätige Verstand in uns ist, welcher die Natur bildet. Da ist der Gedanke eins mit dem Gedachten. Wo wir in einem solchen Gedanken die innere Form des Gegenstandes erfassen, da ist die zweite Stufe des Verstandes erreicht, da ist unser Verstand in Wirksamkeit, ein gebildeter Verstand, welcher Form gewonnen hat (intellectus formatus, in effectu, in actu). Aber den einmal gebildeten Verstand sollen wir auch nicht wieder verlieren; er soll von uns bewahrt werden und mit andern Acten des Verständnisses bereichert in uns sich mehren zu einem sichern Schatze der Erkenntniß, damit das ganze System der Gedanken das ganze System der Formen, welche die Natur in Ordnung erfüllen und alles zu einem Bilde der göttlichen Güte machen, in sich darstellen lerne. Dies bezeichnet nun die höchste Stufe des Verstandes, sie wird der erworbene oder gewonnene Verstand genannt (intellectus adquisitus, adeptus). In dem Verstande des Adepten, wie dieser Ausdruck durch manche Wandlungen der Bedeutung bis auf unsere Zeiten sich fortgepflanzt hat, ist die For-

schung des wirksamen Verstandes zum ruhigen Besitz gelangt. Wie ein solcher Besitz nicht allein unter den Schwankungen der irdischen Dinge, sondern auch unter den ewigen Bewegungen des Weltkreises sich festhalten lasse, das mochte denn freilich zu manchen Bedenken Veranlassung geben und daher ist der Verstand des Adepten gewöhnlich als eine mystische Sache betrachtet worden. Aber El Farabi hatte wenigstens das Wort gegeben für ein Ideal, nach welchem der wissenschaftliche Verstand des Menschen zu streben habe. Ob er selbst dieses Ideal für erreichbar und vereinbar mit der individuellen Substanz des Menschen hielt, darüber können wir keine sichere Entscheidung geben. Er erklärte den von der Materie getrennten, abstracten Verstand für etwas, was nach dem Tode des Körpers bleibe, für etwas Unvergängliches, für den wahren Menschen; aber er forderte auch ein Gefäß für ihn, welches geschickt sein müßte ihn aufzunehmen, und es werden Aeußerungen aus seinen Schriften angeführt, welche in sehr verschiedener Weise über die Lehre von der Unsterblichkeit und den Zweck der menschlichen Seele sich erklären.

4. Es verging ein Jahrhundert, ehe ein Mann aufstand, welcher nach El Farabi die Forschungen arabischer Aristoteliker wirklich weiter geführt hätte. Der zweite, welchen wir unter ihnen anführen müssen, ist Ibn Sina (Avicenna), der berühmteste unter den arabischen Aerzten und um nicht viel geringer angesehen unter den Philosophen. Geboren 980 zu Bochara, einer persischen Familie angehörig, wurde er früh in die Wissenschaften und in politische Geschäfte eingeführt. Sein Ruhm in der Medicin bahnte ihm auch den Weg zu hohen Statsämtern, welche er unter den wankenden Dynastien an den Grenzen der muhammedanischen Herrschaft unter untreuen Umgebungen untreu führte, wechselnd in Glück und Unglück. Von seinem wüsten, in Liebe und Wein schwelgenden Leben wird viel erzählt. Als er in Folge eines solchen Lebens durch heftig reizende Arzneimittel selbst seinen Tod herbeigerufen hatte und nahen sah, kehrte er zur Reue zurück, suchte Vergebung durch gute Werke

und starb im Bekenntniß des muhammedanischen Gesetzes. Unter den Zerstreuungen seines Lebens hatte er doch Zeit gefunden den Wissenschaften eifrig zu dienen. Von seinen Werken hat sein Kanon der Medicin die weiteste Wirksamkeit gewonnen. Seine Schriften zur Erläuterung der aristotelischen Philosophie, welche das System zusammenzogen und Neues hinzufügten, haben lange Zeit der aristotelischen Schule gedient. Mit dem muhammedanischen Gesetze freilich stimmten diese philosophischen Lehren nicht gut; sie galten für Ketzereien und Ibn Sina hatte auch im Eingange zu seiner Auseinandersetzung der peripatetischen Lehren erklärt, daß man nicht in dieser seine eigene Meinung sehen sollte, sondern in seiner orientalischen Philosophie. Diese Schrift aber, welche nicht auf uns gekommen ist, soll noch weniger der muhammedanischen Religion entsprochen haben, indem sie Gott mit der Sphäre der Welt gleichsetzte. Seine orientalische Philosophie ist verschwunden; schwerlich hat sie eine große Nachwirkung gehabt; für die Geschichte der philosophischen Lehren ist uns dagegen von Wichtigkeit seine Weise zu kennen, in welcher er die aristotelische Philosophie mit seiner Naturlehre und Medicin in Einklang zu setzen suchte.

Die Erklärung der aristotelischen Philosophie geht bei Ibn Sina einen ähnlichen Gang wie bei El Farabi, doch entfernt sie sich weiter von der neuplatonischen Denkweise und schließt sich entschiedener dem aristotelischen Dualismus an. Die Materie erscheint dem Ibn Sina nicht als die letzte Emanation aus Gott; der Gegensatz vielmehr, von welchem auch El Farabi ausgegangen war, zwischen dem Nothwendigen und dem Möglichen führt ihn zum Dualismus. Denn das Nothwendige, Absolute oder Gott kann immer nur Nothwendiges hervorbringen, weil alle seine Erzeugnisse aus seiner nothwendigen Natur mit Nothwendigkeit fließen; das Mögliche oder Zufällige muß daher ein anderes Subject für sein Dasein haben. Hieraus geht nun hervor, daß Gottes Gedanken nur die ewigen, nothwendigen Wahrheiten denken können, welche wir als allgemeine Grundsätze in der Wis-

senschaft anzuerkennen pflegen, dagegen nichts mit besondern und zufälligen Wahrheiten zu thun haben, welche wir im Blick auf die sinnliche Welt der Erscheinungen nicht leugnen können. Diese Möglichkeiten stehen tief unter seinem nur mit dem Ewigen verkehrenden Verstande. Man hat diesen Satz in den populären Ausdruck gebracht, die Vorsehung Gottes beschäftige sich nur mit dem Allgemeinen, nicht mit dem Besondern. Hierin ist die Spaltung der Principien deutlich ausgedrückt. An verschiedenen Stellen seiner Lehre bezeugt Ibn Sina diese Ansicht. Der höhern Herrschaft, lehrt er, sei es nicht anständig in die kleinliche Besorgung des Besondern einzugehn; der Herr hat dafür seine Diener, der Fürst seine Veziere. So hat auch Gott seinen Diener in dem von ihm ausgeflossenen thätigen Verstand, dem Beweger der Welt. Diesem aber steht die Materie entgegen als das zweite Princip, welches als Subject der zufälligen Erscheinungen in der Welt vorausgesetzt werden muß, denn sie ist nach aristotelischer Lehre das dem Vermögen nach Seiende, der Grund alles Möglichen und Nichtnothwendigen. Ohne einen solchen Grund würde die Welt nicht sein können. Die Materie wird hiernach als Grund der besondern Dinge, welche nur ein mögliches Dasein haben, oder als Grund der Individuation angesehn.

Der thätige Verstand aber als Diener Gottes verwaltet nun alle Dinge der materiellen Welt, ein geistiges Wesen. Durch die verschiedenen Sphären des Weltsystems, welche von allen arabischen Aristotelikern in gleicher Weise vorausgesetzt werden, bringt er bis zur Erdsphäre herab und giebt der ätherischen, unveränderlichen, wie der veränderlichen Materie der übrigen Elemente ihre Form, durch die höhern Sphären die niedern Sphären der Reihe nach in Bewegung setzend. Eine jede dieser Sphären hat ihren besondern geistigen Beweger und ist durch ihn des Allgemeinen theilhaftig, aber in einer besondern Form, welche an einen besondern Theil der Materie sich anschließt. Die allgemeinen ewigen Wahrheiten kann daher nicht allein der thätige Verstand erkennen, sondern sie theilen sich auch den niedern Sphären der

Welt mit; aber die Gedanken des thätigen Verstandes sind auch der veränderlichen Materie zugewendet, indem er sie bildet und beherscht. Seiner Stellung nach sind seine Gedanken doppelter Art, theils wenden sie sich Gott zu, von welchem er ausfließt und haben an der ewigen und allgemeinen Wahrheit Theil, theils wenden sie sich zurück auf ihn selbst und haben die in der Materie wirksame Thätigkeit des Verstandes zu ihrem Gegenstande, bewegen sich also um das Sinnliche. Dies findet sich in allen Weltsphären in derselben Weise, nur daß für die eine die Verbindung mit Gott, für die andere die Verbindung mit der veränderlichen Materie näher steht. Diese Denkweise ist ganz im Sinn des astrologischen Systems der arabischen Aristoteliker. Ibn Sina drückte sie nur in einer Form aus, welche ihm als etwas Eigenthümliches zugeschrieben wird, indem er lehrte, den Bewegern der himmlischen Sphären wohnte nicht allein Verstand, sondern auch Phantasie bei, d. h. Vorstellung der mannigfaltigen Formen des sinnlichen Daseins. In demselben Sinne unterscheidet er auch den reinen Verstand und die bewegende Seele, welche einer jeden der Himmelssphären beiwohnen müßten.

Diese Unterscheidungen weisen nun schon auf die psychologische Richtung seiner Lehre hin, welche ihm besonders für seine Arzneiwissenschaft von Wichtigkeit sein mußte. Was wir von seinen Lehren bisher betrachtet haben, bildet nur die metaphysische Grundlage für seine physischen Forschungen, welche er seinerseits auch für die Theologie verwerthen wollte. Jene Grundlage behandelte nur das Herabsteigen der höhern Gründe bis zu den untersten Erscheinungen der veränderlichen irdischen Materie. Die zweite Aufgabe der Philosophie ist aber nun auch die aufsteigende Bewegung zu erforschen, in welcher wir begriffen sind. Hierbei knüpft Ibn Sina nach dem Aristoteles an die Erscheinungen des sinnlichen Lebens an. Das sinnliche Leben setzt Seele voraus, welche in der willkürlichen Bewegung und im Bewußtsein sich zu erkennen giebt. Aus der Complexion des Leibes, aus der Mischung der Elemente in einem Körper würde weder willkürliche Bewe-

gung noch Bewußtsein sich ableiten lassen. Seele aber ist in jeder Sphäre der Welt vorauszusetzen. Sie muß als etwas vom Körper Verschiedenes gedacht werden, als das bewegende Princip, als die geistige Form, als der Zweck des Leibes, wie Aristoteles gelehrt hatte. Aber in allen diesen Beziehungen schließt sie auch auf das engste an den Leib sich an; ohne Leib kann sie nicht gedacht werden. Hiervon ausgehend untersucht nun Ibn Sina die Kräfte der Seele, indem er sich dabei an die Verschiedenheit ihrer leiblichen Werkzeuge anschließt; dieser Weg der Untersuchung war schon lange im Gange, er führte ihn aber viel weiter als seine Vorgänger. Die aristotelische Unterscheidung zwischen der Pflanzen-, der thierischen und der vernünftigen Seele liegt dabei zu Grunde; die erstere wird jedoch wenig beachtet, weil erst mit der thierischen Seele das Aufsteigen zum Höhern merklich wird, diese auch den Arzt besonders beschäftigt, so wie die vernünftige Seele den Philosophen. Durch Galen's Lehren war Ibn Sina davon überzeugt worden, daß wir im Gehirn das Werkzeug der thierischen Seele für das höhere Leben zu suchen hätten. Er unterscheidet nun im Gehirn verschiedene Theile nach den verschiedenen Theilen des Schädels, welche den verschiedenen Thätigkeiten der thierischen oder sinnlichen Seele entsprechen sollen. Drei Gehirnkammern und zwei Nähte, welche sie scheiden und verbinden, sind da zu bemerken; so ergeben sich fünf Theile des Gehirns und fünf Arten der Thätigkeiten der sinnlichen Seele werden hiernach angenommen. Von den äußern fünf Sinnenwerkzeugen muß der innere Sinn unterschieden werden, welcher die Eindrücke der äußern Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge empfängt; er giebt den Gemeinsinn ab, die niedrigste und erste Thätigkeit der thierischen Seele; er vereinigt die verschiedenen Eindrücke, welche von verschiedenen Sinnenwerkzeugen herrühren, zu einem Gesammteindruck, zu einer sinnlichen Wahrnehmung. Dann folgt die sinnliche Einbildungskraft, welche vergangene Sinneneindrücke aufbewahrt und vergegenwärtigt. Aber die thierische Seele soll auch die sinnlichen Eindrücke nicht allein empfangen und bewahren, sondern für ihre

bewegende Kraft sollen sie ihr dienen um Schädliches fliehen, Nützliches suchen zu können und daher muß sie Schädliches und Nützliches beurtheilen können. So wohnt auch den Thieren die sinnliche Urtheilskraft bei, welche an die sinnliche Einbildungskraft als ein drittes Vermögen sich anschließt, indem sie in den bewahrten Eindrücken Nützliches und Schädliches unterscheidet. Wie an den Gemeinsinn die sinnliche Einbildungskraft, so schließt an die sinnliche Urtheilskraft die Bewahrung und Wiedervergegenwärtigung der Urtheile sich an. Sie wird mit dem Namen des Gedächtnisses belegt. Das Thier behält im Gedächtnisse seine Urtheile über vergangene nützliche und schädliche Eindrücke um sich vor diesen wahren und jene suchen zu können. Das ist die vierte Thätigkeit seiner Seele. Dies alles würde ihm aber nichts helfen, wenn es nicht auch vorherahnen könnte, was in der Zukunft ihm droht oder Nutzen verspricht, und daher muß noch eine fünfte Kraft ihm beiwohnen, die Phantasie, welche Furcht und Hoffnung des Künftigen herbeizieht. Sie treibt die thierische Seele zur Flucht vor schädlichen Eindrücken, zum Begehren der Hülfsmittel, welche die Natur ihr bietet, und damit erst ist der Kreis des thierischen Denkens geschlossen, welches zur Bewahrung des Lebens dient; ihr sinnliches Erkennen giebt nun alle die empfangenen und verarbeiteten Eindrücke an die bewegende Thätigkeit ab, an das Begehren der thierischen Seele, durch welches sie ihr Leben erhält und entwickelt. Man wird nicht verkennen, wie sorgsam Ibn Sina den Kreis der thierischen Seelenthätigkeiten überlegt hat; seine Unterscheidungen, wie viel auch an ihnen auszusetzen sein möchte, rechnen manches dem niedern Seelenvermögen zu, was man sonst weniger bedacht oder über das Thierische hinausgestellt hatte. Daher haben auch diese Lehren bei der üblichen Unterscheidung der niedern und der höhern Seelenvermögen einen sehr weitreichenden Einfluß auf die spätern psychologischen Untersuchungen gewonnen; sie ließen sich unabhängig von den physiologischen Anknüpfungspunkten behaupten, welche sich weniger bewährt haben und doch auch nicht

ohne Einfluß auf spätere genauere Erforschung der Thatsachen geblieben sind.

Das Ergebniß dieser Untersuchungen ist aber, daß wir in der thierischen Seele eine Steigerung der erkennenden Thätigkeiten anzuerkennen haben, welche vom Gemeinsinn anhebend in den Erzeugnissen der sinnlichen Phantasie, in Hoffnung und Furcht, ihr äußerstes Ende findet, daß aber diese äußersten Ergebnisse des thierischen Denkens die Seele zur willkürlichen Bewegung treiben, welche dem thierischen Leben dient. Alles sinnliche Erkennen hat also sein Ende und seinen Zweck im Begehren, in der praktischen, bewegenden Kraft der thierischen Seele. Diese ist der Fürst der thierischen Seele, alle ihre übrigen Kräfte sind ihre Diener. Die fünf Sinne sind ihre nach allen Seiten ausgeschickten Späher; der Gemeinsinn ist ihr Bote, welcher die Nachrichten bringt, die Einbildungskraft ihr Schreiber, welcher die Nachrichten empfängt und an den Stellvertreter des Fürsten berichtet; die sinnliche Urtheilskraft ist dieser Stellvertreter und das Gedächtniß bewahrt den Schatz der fürstlichen Geheimnisse um in der sinnlichen Phantasie die Entschlüsse reifen zu lassen, welche durch die praktische Kraft zur Ausführung gebracht werden sollen. So ist in der thierischen Seele alles Erkennen dem Handeln untergeordnet; es kann nicht anders sein, weil sie zu Erkenntniß der reinen, ewigen Wahrheiten nicht bestimmt ist, sondern nur in den sinnlichen Erscheinungen ihr Leben fristet und dazu das Nützliche suchen, das Schädliche fliehen lernen muß.

In der vernünftigen Seele des Menschen dagegen kehrt sich dieses Verhältniß des Theoretischen zum Praktischen um. Von ihr sollen reine Erkenntnisse der Wahrheit gewonnen werden; das praktische Leben, wie Aristoteles gelehrt hatte, soll dem theoretischen Leben sich unterordnen; jenes ist nur der Hausverwalter für dieses. Ibn Sina streitet nun mit vielen Gründen für die Möglichkeit eines übersinnlichen Erkennens in unserm menschlichen Leben. Der Unterschied zwischen dem sinnlichen Erkennen und dem Erkennen reiner, immaterieller Gedanken ist ihm ebenso

gewiß, wie der Unterschied zwischen der thierischen und der vernünftigen Seele. Er spricht ihn in einer Weise aus, welche das Schwankende in der Behandlung des Begriffes der Form nach aristotelischer Lehre zu beseitigen weiß, indem er von der sinnlichen Form (species sensibilis) die übersinnliche Form (species intelligibilis) unterscheidet, eine Unterscheidung, welche durch das Gewicht ihrer Bedeutung den spätern Aristotelikern sich fast durchgängig aufgedrängt hat. Unsere sinnliche Seele kann wohl die äußere Form, die sinnliche Erscheinungsweise der Dinge erkennen, aber das innere Wesen, die wahre Form und Natur der Dinge, aus welcher ihre sinnliche Erscheinung hervorgeht, weiß nur unser Verstand zu fassen. Die sinnliche Form also giebt nur eine sinnliche Vorstellung, die übersinnliche Form den wahren Begriff der Sache. Diese zu erkennen ist die Aufgabe unserer Wissenschaft. Daß wir sie lösen können, dafür strengt Ibn Sina seine Gründe an. Unser Verstand, meint er, ist nicht so in die sinnliche Vorstellung versunken, daß er nicht über sie sich erheben könnte. Die sinnliche Vorstellung zeigt alles in örtlichen und zeitlichen Verhältnissen, wir aber können das Allgemeine denken, welches von Ort und Zeit unabhängig ist. Doch soll unser übersinnliches Erkennen auch nicht bloß das Allgemeine bedenken, sondern auch einzelne übersinnliche Wesen fassen. Mit dem Allgemeinen erkennen wir auch das Unendliche und Ewige. Die vernünftige Seele unterscheidet sich von der thierischen auch darin, daß sie nicht mit dem Leibe altert, wie die sinnliche Empfänglichkeit vom 40. Jahre an stumpfer zu werden pflegt. Sie bedarf nicht eines äußern Werkzeuges und ihr Gegenstand bleibt ihr nicht äußerlich; vielmehr ist nichts zwischen ihr und ihrem Gegenstande; auf sich selbst richtet sie sich zurück, indem sie sich selbst erkennt. Im Verständniß sind Verstehendes und Verstandenes eins. Daher kann der Verstand auch das Einfache erkennen, wärend die sinnliche Erkenntniß immer nur mit Zusammengesetztem zu thun hat. Die wahren Ursachen soll unser Verstand erkennen, wie sie in den immateriellen, bewegenden Kräften lie-

gen, welche von dem einfachen Wesen Gottes ausgehn und durch den einfachen thätigen Verstand den Sphären der Welt sich mittheilen um zuletzt auch die veränderlichen Erscheinungen dieser sinnlichen Welt zu ergreifen.

Indem aber Ibn Sina diese Aufgabe der vernünftigen Seele bedenkt, läßt er doch nicht außer Augen, daß sie in Verbindung gedacht werden muß mit dem Leben unserer sinnlichen Seele und den praktischen Verrichtungen, zu welchen sie bestimmt ist. Nicht wie bei den Gestirnen oder den Bewegern der himmlischen Sphären geht bei uns die bewegende Ursache der Wirkung vorher. Jene bringen die Formen der Dinge hervor von ihrer Phantasie ausgehend; in ihr haben sie die Ursachen früher, als die Wirkungen; wir aber müssen unsere Phantasie erst gestalten lassen durch die sinnlichen Eindrücke und aus den Wirkungen müssen wir die Ursachen erkennen lernen. Unser Verstand ist anfangs nur dem Vermögen nach vorhanden, ein materieller Verstand; dann muß er vorbereitet werden für die Erkenntniß des Uebersinnlichen (intellectus dispositus, praeparatus); erst hierauf wird er wirklicher Verstand, ein Verstand im Acte der Erkenntniß. So erlangen wir die wirkliche Erkenntniß erst nach vielen Vorbereitungen. Zu ihnen soll nun auch das praktische Leben dienen, in welches wir durch die sinnliche Seele eingeführt werden. Fassen wir nun in das Auge, wie Ibn Sina diese Vorbereitung des Verstandes durch das Handeln sich denkt, so können wir nicht übersehn, wie ganz anders ihm das Verhältniß des praktischen zum theoretischen Leben sich darstellt, als den christlichen Philosophen, deren Meinungen wir schon kennen gelernt haben. Nicht sollen wir das Gute erkennen lernen dadurch, daß wir es selbst in unserer Seele vollziehn, sondern Ibn Sina fordert von uns nur, daß wir unsere Seele reinigen um den Eingebungen des Geistes eine Stätte zu bereiten, in welcher sie Wohnung nehmen können. Die sinnlichen Bilder unserer Phantasie sollen wir hierzu abthun, unsere thierische Seele bändigen lernen, dann wird kein Hinderniß vorhanden sein für solche Eingebungen. Es klingt

hierin die orientalische Scheu nach vor der Befleckung und Verunreinigung der Seele durch die Berührung mit der ungöttlichen, unreinen Materie. Aber auch mit der aristotelischen Lehre hängt es zusammen, weil sie uns die Hoffnung nimmt, daß wir die Materie der sinnlichen Dinge erkennen könnten und nur die Erkenntniß ihrer Formen uns gestattet. Die reine übersinnliche Form ist der Gegenstand unserer Wissenschaft, zu ihrer Erkenntniß aber gelangen wir nur durch die Bilder unserer sinnlichen Vorstellung; wollen wir sie nun rein erkennen, so müssen wir von diesen abstrahiren lernen; das ist die Reinigung unserer vernünftigen Seele, welche der Erkenntniß der Wahrheit vorausgehen muß. Eine solche Reinigung aber soll unser praktisches Leben herbeiführen. Der vorbereitete Verstand ist der, welcher mit der Reife der Jahre gelernt hat die sinnliche Leidenschaft zu überwinden, von der Materie abzusehn und hierdurch fähig geworden ist die reinen Formen des Uebersinnlichen, die Zwecke der weltlichen Dinge, in sich aufzunehmen.

Wenn wir auch absehn von dem leidenschaftlich bewegten Leben Ibn Sina's, welches ihm wohl die Macht materieller Dinge über uns fühlbar machen mußte, so werden wir doch schon aus seinen allgemeinen Grundsätzen ermessen können, welche große Schwierigkeiten die Durchführung dieser Ansicht ihm machen mußte. Wie sollen wir im Stande sein von allem Materiellen zu abstrahiren, da wir mit ihm beständig zu thun haben? Unser praktisches Leben kann uns doch nicht reinigen, da es uns immer wieder mit der Materie verwickelt. Von seiner Forderung läßt nun zwar Ibn Sina nicht ab, aber die reine Verstandeserkenntniß erscheint ihm wie ein Wunder, über welches er sich nur nach der Weise orientalischer Philosophen auf mystische Vorgänge unseres Lebens beruft. Wie El Farabi kennt er den erworbenen Verstand, den Verstand des Adepten; aber er deutet ihn anders als sein Vorgänger. Er versteht unter ihm nur die erworbene Wissenschaft, welche wir aus unsern allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen durch den Beweis ziehen. Von ihr muß natürlich

die Erkenntniß der Grundsätze unterschieden werden; diese hat ihm einen höhern Werth, weil der erworbene Verstand von ihr abhängt. Sie ist uns wohlbekannt; niemand, welcher die Wissenschaft nach Grundsätzen betreibt, kann sie ableugnen. Aber wie erklärt er ihre Entstehung? Die Grundsätze lehren uns das schlechthin Allgemeine, von aller besondern Materie Freie kennen; aus den Erscheinungen, welche immer nur Besonderes zeigen, können wir sie nicht entnehmen. Ihre Erkenntniß tritt plötzlich in uns ein. Wir werden in ihr ohne Vermittlung des Orts oder einer zeitlichen Abfolge erleuchtet. Wenn wir unsere Seele gereinigt, vorbereitet haben, dann nimmt plötzlich der thätige Verstand in uns Wohnung. Von außen, wie Aristoteles gesagt hat, vermischt er sich unserer Seele, kommt er in uns. Daher nimmt Ibn Sina einen eingegossenen Verstand (intellectus infusus) an und leitet von ihm in letzter Entscheidung alle unsere wissenschaftliche Erkenntniß ab. Die Emanationen des thätigen Verstandes durchdringen ja die ganze Welt; er ist der allgemeine Verstand, welcher alle Materie formt, jede Seele erleuchtet; freilich kann er die Materie nur in der Weise bilden, in welcher sie passend vorbereitet ist; das ist für unsere Seele zur Aufnahme der übersinnlichen Form geschehn, wenn sie sich gereinigt hat; dann wird er ihr seine Belehrungen nicht versagen; mit seinen reinen Erkenntnissen wird er sie erfüllen. Dies ist das Wunder des eingegossenen Verstandes, von welchem die Araber und die Scholastiker viel zu sagen wissen; es zu empfangen, dazu soll die Seele sich vorbereiten, gegen sein Empfängniß aber völlig leidend sich verhalten. Solche Wunder pflegen andere Wunder nach sich zu ziehn. Das größte Wunder besteht darin, daß wir eine von allem Materiellen gereinigte Seele dem thätigen Verstande entgegenbringen können. Um es einigermaßen unsern Erfahrungen zu nähern erinnert uns Ibn Sina an dunkle Vorgänge unseres Lebens. Im Traume sind wir abgelöst von der sinnlichen Welt; da kommen uns die Ideen ohne äußere Eindrücke als Eingebungen, aus welchen die sinnlichen Bilder erst hervor-

gehn; da sind wir empfänglich für wahrsagerische Eingebungen. Nach dem Tode mag es wohl in ähnlicher Weise sein, daß unsere Seele, losgelöst vom Körper, mit ihrem Urquell, dem thätigen Verstande, in ungetrübter Verbindung bleibt. Auch die Erleuchtung frommer Männer, die Prophetie, in welcher ohne wissenschaftliche Vorbereitung die Erkenntniß der reinen Wahrheit sich eröffnet, wird in diesem Lichte von Ibn Sina betrachtet. Schwerlich werden solche Berufungen auf dunkle Vorgänge unseres gegenwärtigen und künftigen Lebens ihm ein festes Vertrauen eingeflößt haben.

Der Dualismus seines Systems ist es, was ihn hindert den Aussichten auf eine reine Wissenschaft, welche er uns eröffnen möchte, ohne Schwankungen nachzugehn. Zwar unternimmt es sein System diese niedere Welt, in welcher wir leben, mit den höhern Regionen des Himmels und mit dem höchsten Gott in eine ununterbrochene Verbindung zu setzen; es läßt die höhern Kräfte in ihrer Emanation in unsere niedere Sphäre herabsteigen, aber weil sie hier einer ihr fremden Materie begegnen, zeigen sie sich auch in diesem Gebiete als Fremdlinge. Wie ein wunderbarer Gast kehrt der thätige Verstand in unsere Seele ein; als eingegossener Verstand nimmt er Wohnung in unserer Seele und mit ihr in unserm Leibe. Ein äußerliches und fremdes Verhältniß bleibt herschend in diesem Systeme zwischen der Form und der Materie. Das allgemeine Gesetz, die Form, ergreift die Materie, aber doch nur äußerlich. Daher soll denn auch nicht Gottes Weisheit sich uns mittheilen, sondern nur sein Stellvertreter; die höchste Wahrheit bleibt uns unzugänglich. Nur durch äußerliche, in physischer Wirksamkeit auf uns einfließende Kräfte kommen wir mit der übersinnlichen Form in Verbindung und so steigt auch der thätige Verstand durch eine physische Eingießung in unsern leidenden Verstand herab. Ein natürliches System verkettet alle Dinge, in einer natürlichen Verbindung werden alle Sphären der Welt und alle Dinge von außen bewegt. Zwar sollen Verstehendes und Verstandenes im richtigen Verständniß

eins werden, aber wenn der thätige Verstand sich uns eingießt in einem völlig leidenden Verhalten unserer Seele, können wir in dieser Verbindung desselben mit uns nur eine äußerliche Verknüpfung gewahr werden. Dies ist das Ungenügende in dieser Denkweise, welches zu weiterer Umbildung der Ansicht antreiben mußte.

5. Zunächst sehen wir sie zu einem skeptischen Widerspruche gegen die Grundsätze der Philosophie ausschlagen. El Gazali (**Algazel**) war es, welcher ihn erhob. Durch ihn selbst wissen wir von dem Gange seines innern Lebens. Er beschreibt die verschiedenen Standpunkte, durch welche er zu seinen mystischen Skepticismus kam, in einer lehrreichen Weise; denn wir lernen daraus die Gedanken kennen, in welchen ein Muhammedaner sich zu beruhigen suchte, als die arabische Herrschaft schon in Spaltungen verfallen, aber doch die Hoffnung sie zu überwinden noch nicht verschwunden war. Geboren 1058 zu Tus in Chorasan hatte er sich der Philosophie gewidmet. Die Nichtigkeit des Wunderbeweises und einer durch Autorität aufgedrungenen Lehre leuchtete ihm ein; er war überzeugt, daß der redlich Suchende die Wahrheit finden könne; er durchforschte daher die Systeme aller Philosophen um sich das Gute aus ihnen anzueignen. Mit vielem Beifall lehrte er nun Philosophie zu Bagdad. Bald aber warfen ihn die verschiedenen Lehrweisen der Philosophen in den Zweifel. Von den griechischen Philosophen hatte er auch die Meinungen der Skeptiker kennen gelernt. Seine Philosophie hatte ihn doch dem Gesetze seines Glaubens nicht entfremdet; er suchte auch die Gründe der Theologie zu erforschen; eben so wenig als die Lehren der Philosophen befriedigten ihn die Annahmen der Ascharіten. Das Gesetz schien ihm mehr dem praktischen Leben als der Wissenschaft anzugehören. Die praktischen Grundsätze der Ssufi zogen ihn an. Das Lehren einer Philosophie, welcher er nicht vertrauen konnte, mußte ihn mit Ekel erfüllen; der eitle Ruhm, welchen es ihm eintrug, konnte ihn nur kurze Zeit fesseln. Er wandte sich nun dem ascetischen Leben der Ssufi zu und gelangte in ihm zu den ekstatischen Zuständen, welche

ihm tiefere Einsichten zu bringen schienen, indem sie ihn in Verkehr mit Engeln und Propheten versetzten. Seine Gelehrsamkeit jedoch glaubte er nicht unbenutzt lassen zu dürfen. In zahlreichen Schriften hat er moralische Lebensregeln verbreitet, in andern die Philosophie angegriffen, die Feindin der Religion, welche den Zwiespalt unter die Gläubigen gebracht hätte. Diesem Zwecke sind seine Hauptwerke gewidmet. Um die Philosophie gründlich zu bekämpfen zog er ihre Hauptsätze zusammen, in einer Schrift, welche in lateinischer Uebersetzung zur Verbreitung der arabischen Philosophie viel beigetragen hat. Sie dient zur Einleitung für sein berühmtes Werk, die Widerlegung der Philosophen (destructio philosophorum). Ein drittes verlorenes oder verborgenes Werk, die Wiederherstellung der Religionserkenntniß, setzte das Positive seiner Ansichten auseinander. Ihm schien aber auch die Zeit gekommen zu sein, wo die Herrschaft der Philosophie in den Schulen gestürzt werden müsse. Ein neues Jahrhundert war in Anbruch; Gott hat versprochen in jedem Jahrhundert seine Religion von neuem zu beleben; neue Hoffnungen hatten die Herzen der Gläubigen erfüllt; im fernen Westen, in Marocco, hatten die Almoraviden sich bekehrt und mit neuem Eifer die Waffen für den Islam ergriffen. Nun glaubte auch El Gazali sich berufen öffentlich im Bund mit der weltlichen Macht die weit verbreiteten Lehren des Unglaubens zu bekämpfen und die Predigt des Glaubens zu übernehmen. Schon war er auf der Reise nach Marocco, da starb der Führer des Almoravidischen Reiches und El Gazali kehrte um. Er lehrte noch zu Nisabur; aber am Ende seines Lebens hatte er sich wieder zurückgezogen und den Uebungen der Ssufi hingegeben. Von seinen Nachwirkungen wissen wir nur, daß seine Lehren bis nach Spanien sich verbreitet hatten.

Die philosophischen Lehren, welche er auseinandersetzte um sie zu bestreiten, haben noch ganz die Gestalt, welche Ibn Sina ihnen gegeben hatte. Was er selbst ihnen entgegensetzte, war nach den Umständen berechnet, denn er hatte eine praktische Ab-

sicht und sprach ihr zufolge die Meinung aus, daß man die Menschen durch die Beweggründe bearbeiten müsse, welche nach ihrer Denkweise die größte Wirkung auf sie ausüben würden. Dieser pädagogische Gesichtspunkt ließ ihn Rücksicht nehmen und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Meinungen geltend machen, so daß ihm Schwankungen in seiner Lehrweise vorgeworfen werden. Wir werden sehen, daß dies mit seiner Ansicht der Dinge im engsten Zusammenhange steht und aus Zweifeln gegen die aristotelische Metaphysik hervorging. Dies schließt aber nicht aus, daß seine Lehrweise doch mit den ersten Grundsätzen der Aristoteliker nicht gebrochen hatte. Die Logik und die Beweisgründe der Aristoteliker fuhr er fort zu billigen, auch ihre Physik schien ihm zum größten Theile richtig. Diese Wissenschaften schienen ihm auch keineswegs durch die Lehren der Religion entbehrlich geworden zu sein, vielmehr meinte er noch immer, daß die Begriffe des Verstandes eine größere Sicherheit böten als die Autorität, und er hielt es daher für nothwendig dieser eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, wenn man zum Glauben bekehren wollte. Der Skepticismus, durch welchen er den Glauben stützen will, ist ihm daher nur daraus erwachsen, daß er die Grundsätze des Verstandes in der aristotelischen Metaphysik nicht richtig angewendet fand und zu erkennen glaubte, daß sie vom Glauben uns nicht entbinden könnten, vielmehr an ihn heranzögen.

Den Zweifel hatte er als den wahren Weg zum Wissen erkannt. Wer nicht zweifelt, lehrte er, denkt nicht nach; wer nicht nachdenkt, erlangt keine Einsicht; wer keine Einsicht erlangt, bleibt in Blindheit und Verwirrung. Nicht auf das Hören der überlieferten Lehren dürfen wir uns verlassen; wir müssen selbst sehen lernen. Das Hören verhält sich zum Sehen, wie das Licht des Saturn zum Lichte der Sonne. Darin also haben die Aristoteliker Recht, daß wir von der sinnlichen Wahrnehmung auszugehn haben. Aber die Sinne täuschen auch; sie zeigen nur die Erscheinungen und bei der Erkenntniß der Erscheinungen, der

sinnlichen Wahrheit, können wir nicht stehen bleiben, wie auch die Aristoteliker zugeben. Aber die Weise, wie diese verfahren, um die Erscheinungen zu erklären, scheint ihm nicht richtig. Sie suchen die Ursachen der Erscheinungen oder der sinnlichen Dinge und gebrauchen hierzu die allgemeinen Grundsätze des Verstandes, so daß sie hoffen durch Abstraction zu den obersten Ursachen sich zu erheben, zum thätigen Verstande und zu Gott. Dieser Weg der Abstraction wird von El Gazali nicht gebilligt. Er führt zur Verleugnung Gottes und seiner Allmacht, indem er nur die allgemeine Wahrheit Gottes zugesteht, das Besondere dagegen aus der Materie hervorgehen läßt. Die Philosophen machen auf diesem Wege vorgehend Gott zu einem abstracten Wesen und leugnen, daß die Vorsehung Gottes über das Besondere sich erstrecke. Dabei werden die übersinnlichen Kräfte der Gestirne, welche man zwischen Gott und die weltlichen Dinge einschiebt, zu sinnlichen Wesen gemacht, weil sie das Sinnliche bewegen sollen; auch das immaterielle Sein der Seele wissen die Philosophen nicht zu begreifen und ihre ganze Theorie von den Ursachen im Allgemeinen ist falsch. So hat El Gazali eine ganze Reihe von Sätzen zusammengestellt, von welchen wir nur einige herausgehoben haben, um die Lehren der Philosophen zu widerlegen. Von ihnen hat die Bestreitung der ursachlichen Verbindung das meiste Aufsehn gemacht. Um sie zu verstehn wird man an die Lehre der Ascharíten über denselben Punkt sich erinnern müssen. Gleich den Ascharíten berief sich El Gazali darauf, daß jedes Ding für sich bestehe. Daher könne das Sein des einen Dinges nicht das Sein des andern bejahen oder nothwendig mit sich führen, also auch die Ursache die Wirkung nicht nothwendig nach sich ziehen. Diesen Streit richtet er gegen die Annahme eines allgemeinen Naturgesetzes, welches die Macht habe die Verbindung der besondern Dinge zu beherschen. Im Gegensatz gegen sie behauptet er die Möglichkeit des Wunders, welche die Philosophen selbst zugeben müßten in allen den Fällen, in welchen eine Erhöhung der Lebenskraft und ein höherer

Grad ihrer Wirkungen angenommen würde. Hieraus leuchtet hervor, was er mit diesem Streit beabsichtigt. Er will, daß wir nicht Ursachen annehmen sollen, welche mit Nothwendigkeit wirken ihrem Begriff nach, sondern lebendige Kräfte, welche ihre Macht auch in wunderbarer Weise anspannen können. In solcher Weise sollen wir auch Gottes Wirksamkeit uns denken, welche nicht bloß beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern in das Besondere wirksam eingreift. Wie die Ascharitеn verwirft er nicht die Wirksamkeit Gottes schlechthin, sondern nur daß er mit Nothwendigkeit und nicht nach freien Entschlüssen wirke. Von den Ascharitеn weicht er nur darin ab, daß er auch weltlichen Dingen eine solche Wirksamkeit zugesteht. Er gestattet sogar eine Ordnung der Dinge anzunehmen, in welcher gewöhnlich Ursachen und Wirkungen sich zusammenfinden. Das Gesetz der Natur aber, nach welchem die Dinge der Regel nach sich verbunden zeigen, will er nur als eine Gewohnheit angesehn wissen, in welcher sie sich unter einander vergesellschaften.

In dem hier angegebenen Streitpunkte wird man nun eine Theorie angelegt finden, welche im Allgemeinen durch seine skeptischen Sätze durchgeführt wird. Er greift die Philosophie von der Seite ihrer Methode an. Sie will die Ursachen erkennen, zuletzt die oberste Ursache. Daß wir diese Aufgabe haben, bestreitet El Gazali im Wesentlichen nicht, sondern nur in der Formel, indem er an die Stelle der Ursache das Bewirkende setzt. Auch das Erkennen denkt die Philosophie sich richtig als das Verständniß, in welchem Verstehendes und Verstandenes einig sind. Dabei werden auch nicht weniger richtig die Stufen angenommen, in welchen das Aufsteigen des Verstandes sich vollzieht, wenn es von der Erfahrung des Besondern ausgeht und durch den möglichen Verstand und die Vorbereitungen zum Erkennen zum wirklichen, dann zum erworbenen Verstande gelangt, wenn man auch endlich den eingegossenen Verstand erwartet, in welchem das Göttliche sich uns mittheilen soll. Aber die Mittel, die Methode, durch welche man in der Philosophie alles dies zu errei-

chen hofft, wird von El Gazali für irrig gehalten. Er verwirft den Weg der Abstraction vom Sinnlichen, wenn auch nicht gänzlich, so doch als unzureichend. Durch die Abstraction gelangen wir nur zu abstracten Begriffen und Grundsätzen; in diesem Wege kommen wir zu dem allgemeinen Gesetze der Natur, welches als die Ursache der Dinge angesehn wird, aber nicht zu dem allmächtigen Gott, dessen Willen wir als die wahre letzte Ursache ansehn sollen. Kein Abstractes kann wirken; nicht das Abstracte, sondern das Concrete, das Lebendige, das besondere Wesen ist als das Bewirkende anzusehn. Ein solches haben wir in Gott, haben wir auch in den besondern Dingen der Welt als den wahren Grund aller Hervorbringungen zu suchen. Wenn aber die Philosophie den Weg der Abstraction betritt, läßt sie die Erfahrung des Besondern fallen und schneidet dadurch die Mittel zur Erkenntniß der wahren Gründe sich ab. Denn nur die Erfahrung kann uns über die Wirkungen der besondern Dinge unterrichten. Auch die Philosophen müssen ihr folgen; sie suchen die höhern Ursachen in den Bewegungen der Sphären; wenn wir uns fragen, woher wir von ihnen wissen, so werden wir sagen müssen, daß nicht die allgemeinen Grundsätze der Philosophie, sondern die Erfahrung uns Kunde von ihnen gegeben hat. Und nicht allein die Sphären des Himmels sind Gründe der Erscheinungen. Vielmehr jedes besondere Ding ist als ein solcher Grund anzusehn und seine besondern Wirkungen. Auf diese besondern Gründe aber lassen sich die Philosophen nicht ein, weil ihre Abstraction ihnen die Erforschung derselben nicht gestattet. Hierbei macht nun El Gazali auf einen Punkt aufmerksam, welcher auf die spätern Untersuchungen der Philosophie von entscheidendem Einfluß gewesen ist. Schon die Ascharíten hatten darauf hingewiesen, daß jedem Atom seine besondere Qualität beigelegt werden müsse. Ihre Lehre ging aber zu sehr von der Erfahrung ab und machte es unmöglich hieraus fruchtbare Folgerungen zu ziehn, weil sie die natürlichen Wirkungen der Dinge völlig beseitigte. Dennoch kann man annehmen, daß El Gazali von ihr

angeregt worden ist seine Grundsätze über die besondern Qualitäten der Dinge geltend zu machen. Auch jedes sinnliche Ding hat seine besondere Qualität, nach welcher es wirkt. Die eigenthümlichen Wirkungen des Opiums, des Feuers führt El Gazali als Beispiele an und, damit man nicht meine, es handle sich nur um Kräfte von Arten und Gattungen, auch die Wirkungen eines Talisman. Diese Wirkungen lehrt uns keine Philosophie kennen. Wer würde über die Wirkungen eines berauschenden Getränks urtheilen können, wenn er nicht die Trunkenheit erfahren hätte? Jedes Geschmacksurtheil weist uns auf besondere eigenthümliche Eigenschaften der Dinge hin, welche ein solches Urtheil hervorrufen. Aber nur der Erfahrung, der Anschauung werden diese eigenthümlichen Eigenschaften der Dinge bekannt, für die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaften, für die Methode der Abstraction bleiben sie verborgen. Man wird hierin den Ursprung des Ausdrucks erkennen, mit welchem man diese eigenthümlichen Wirkungsweisen der Dinge bezeichnet hat, indem man sie verborgene Qualitäten nannte. Die Wirkungen aller wahren Ursachen sind in solchen eigenthümlichen Eigenschaften der besondern Dinge zu suchen. Gottes Allmacht hat sie in die Dinge gelegt; sie ist selbst in besonderer Weise in allen Dingen wirksam; daß sie das Besondere nicht hervorbringen könne, daß die Materie dazu nöthig sei um das Besondere zu begründen, gehört nur zu den Fabeln der Philosophie, welche in ihrer abstrahirenden Methode die Erfahrung und Anschauung des Besondern verschmäht und daher alles nur auf allgemeine Ursachen zurückführen möchte.

Wenn nun aber El Gazali die Methode der Abstraction verwirft, so wird er eine andere suchen müssen, welche der Aufgabe besser genügt. Auch hierin schließt er an die Grundsätze der Aristoteliker sich an. Sie nehmen Stufen in der Entwicklung des Verstandes an; El Gazali stimmt ihnen hierin bei und führt diese Stufen nur weiter fort um hieraus eine Theorie zu ziehen, welche der Annahme des Ssufismus entspricht. Die sinnliche Erfahrung ist ihm die erste Stufe; er will sie nicht

fahren und nicht durch die Abstraction sich verderben lassen; aber bei ihr will er ebenso wenig stehen bleiben; aus ihr soll eine höhere Erfahrung und Anschauung der übersinnlichen Wahrheit sich entwickeln, welche die niedere Erfahrung in sich bewahrt; denn jede höhere Stufe muß die Ergebnisse der niedern in sich aufnehmen und festhalten. In Unwissenheit wird der Mensch geschaffen; dann öffnen sich ihm die Sinne zu seiner Belehrung; auch dies geschieht nicht auf einmal, sondern stufenweise; ein Sinn nach dem andern wird im Menschen wach; so kommt er zuerst zur Anschauung der sinnlichen Welt. Hierauf um das siebente Jahr seines Alters bricht das Licht des Verstandes in ihm durch und in dieser neuen Periode seines Lebens lernt er die Welt des Uebersinnlichen, der Ursachen oder Gründe der Erscheinungen kennen. Wieder eine neue Periode seines Lebens beginnt, wenn er bei reiferm Alter der Erkenntniß der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft mächtig wird, in den Erleuchtungen des thätigen Verstandes, von welchen die Philosophen reden. Auch hier ist es ein unmittelbares Anschauen, was ihn ergreift. Das vermittelnde Verfahren des Beweises, wie wenig es auch verworfen werden soll, es ist doch immer nur untergeordnet und aus zweiter Hand; die Grundsätze der Wissenschaft, wie die Erfahrungen des Sinnlichen und der übersinnlichen Ursachen, sie beweisen uns, daß jede Beweisführung von einem unmittelbaren Erkennen ausgehn muß und beherscht wird. Die allgemeinen Grundsätze schauen wir in unserm Verstande an. Sollten nun aber hiermit alle mögliche Perioden im Aufsteigen unserer Erkenntnisse erschöpft sein? Wenn wir dies anzunehmen hätten, so würden wir die wahren Ursachen nicht erkennen, weil sie nicht in den allgemeinen Grundsätzen liegen. Daß noch andere Perioden unseres Erkennens, noch andere Entwicklungsstufen unseres Lebens uns bevorstehen, darauf weist uns der Tod hin, welcher der gegenwärtigen Lebensstufe uns entrückt, aber die Aussicht auf ein künftiges Leben eröffnet. Es ist nun auch nicht unmöglich, daß schon in diesem Leben höhere Anschauungen uns zu Theil werden. Der Ssufi

erfährt sie. Von der Wissenschaft führt eine höhere Stufe zur Entzückung. Hierauf beruht der Glaube an unsere eigenen Entzückungen und an die Entzückungen Anderer. Das ist der Grund des Glaubens an den Propheten.

Die verborgenen Qualitäten, welche auch im Talisman eine wunderbare Wirkung haben sollen, bringen eine mystische Färbung in die Methode El Gazali's. Für eine rechte Methode können wir sie doch kaum ansehn, weil alle neue Erkenntnisse durch unmittelbare Anschauung sich uns eröffnen sollen; es liegt nur etwas Methodisches in diesem Aufsteigen der Seele, weil die niedern Stufen zu den höhern vorbereiten und auf diese sich übertragen sollen. Aber auch dieser Punkt wird von El Gazali nicht gehörig gepflegt, weil er nicht nachweist, wie die sinnliche Erkenntniß zur Erkenntniß des Uebersinnlichen, wie diese zur Erkenntniß der wissenschaftlichen Grundsätze vorbereitet. Am wenigsten sehen wir aber, wie die wissenschaftlichen Grundsätze in den Entzückungen der Ssufi ihre Nachwirkungen haben sollen. Vielmehr diese versetzen uns in eine wunderbare Welt, in eine Welt der Prophezeiungen, welche auch das Zukünftige uns zur Anschauung bringen. Da werden wir an Träume und Gesichte erinnert, welche solche Anschauungen uns beglaubigen sollen; mit den Propheten und Engeln sollen wir so in Verkehr treten und El Gazali läßt uns nur Eingebungen einer durch unnatürliche Ascese erregten Einbildungskraft für eine höhere Stufe der Erkenntniß ansehn. Für alles dies nimmt er unsern Glauben in Anspruch; wie aber hierbei die Grundsätze der Wissenschaft bewahrt werden könnten, geschweige wie sie in solchen Verzückungen zu einer höhern Anwendung gelangten, dafür weiß er nichts beizubringen.

Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß mit den phantastischen Bildern der Ekstase, welcher El Gazali sich hingiebt, auch ein religiöses Moment in Verbindung gebracht wird. Nicht allein der Gedanke an den Tod soll uns an eine höhere Welt der Anschauung erinnern, sondern auch unser Herz soll uns diese

Welt der höhern Wahrheit eröffnen und die Liebe soll uns in ihr heimisch werden lassen. Hiermit steht die moralisirende Richtung in Verbindung, welche ein großer Theil der Werke El Gazali's einschlug. In ihr erscheint ihm die Wissenschaft nur als der Baum, die Handlung als seine Frucht. Im praktischen Leben soll die wahre Wissenschaft sich bewähren; aber auch für die niedern Classen der weniger Einsichtigen ist gesorgt, daß sie die Frucht der Handlung brechen können durch die religiösen Pflichten, welche ihr Leben regeln. Um vom Bösen uns zu befreien bedürfen wir der Leitung eines Scheichs, eines Imans; Muhammed und seine Nachfolger reichen uns die heilende Arznei; an diese Praxis religiöser Pflichten soll auch der Ssufi sich anschließen; sein Leben ist die Vereinigung der Theorie mit der Praxis; in diesem Zuge der Lehre tadelt nun auch El Gazali die Uebertreibungen, Begeisterungen und Albernheiten der Ssufi; dagegen unsere Begierden und Sitten sollen wir reinigen lernen, mit Gott und mit Menschen uns in Frieden setzen, das ist der wahre Ssufismus. Für das praktische Leben wird die Gewöhnung gefordert; wir sollen uns gewöhnen das Höhere fleißig zu bedenken und darin eine Fertigkeit gewinnen; hierauf beruht alle Wahrheit, welche wir uns aneignen können, hierdurch wachsen uns immer höhere Kräfte zu. Man wird nun auch verstehen können, warum die Lehren von der ursachlichen Verbindung nach einem allgemeinen, ewigen Naturgesetze verworfen werden, um an ihre Stelle die Macht der Gewohnheit in der Wirksamkeit der Dinge zu setzen. El Gazali sieht in den wahren Dingen nur übersinnliche Kräfte eines sittlichen Reiches; ihre Wirkungen sind geistiger Art, nach den Perioden ihres Lebens sind sie in einer Entwicklung, in welcher ihre eigenthümlichen Qualitäten nicht immer dieselben bleiben; von der Gewöhnung, in welcher sie sich üben, nehmen ihre Kräfte an, je nachdem sie sich aneignen, was der über alles waltende allmächtige Gott ihnen darbietet. Aber die äußern Handlungen der Frömmigkeit und die Gewöhnungen, zu welchen sie führen, sind ihm doch nur ein Mittel; das innere

Leben des Geistes ist ihm die Hauptsache. Die Gewöhnung im geistigen Leben, die Erfahrungen der entzückten Anschauung, in welchen wir mit andern geistigen Wesen, mit Propheten und Engeln verkehren, sollen ihn nun zu demselben Ziele führen, welches die Philosophen nur in einem verkehrten Wege erstrebten. Es kommt auf die Vereinigung der Seele mit dem Gegenstande an, nach welchem sie sich sehnt. Der Gehorsam gegen das Gesetz im praktischen Handeln ist dazu der rechte Weg, denn er ist der Beweis der Liebe. Die Liebe aber verbindet, vereinigt den Liebenden mit dem Geliebten. Der Seele, welche dem Höhern sich zuwendet, schweben nur beim Beginn ihres Weges die Bilder der Propheten, Heiligen, Geister und Engel vor; wenn sie aber noch höher sich erhebt, verschwinden auch diese Bilder und die reine Wahrheit stellt sich ihr dar. Eine völlige Verschluckung der liebenden Seele in dem geliebten Gott soll alsdann erfolgen und die Anschauung der reinen Wahrheit sich ergeben. Doch meint El Gazali, eine völlige Identification der Seele mit Gott sollten wir hierin nicht sehn; das liebende Herz fährt fort zu bestehen; es gehört der Welt der wahren Dinge an, welche unvergänglich sind. Wir sollen uns nicht denen zugesellen, welche Gott und Menschen wie eins ansohn und anstatt Lob Dir, Lob mir auszurufen scheinen. Gott ohne Schleier zu sehen ist uns doch nicht verstattet. Die Lehre von den eigenthümlichen Qualitäten der Dinge hat auch hier noch ihre Nachwirkung; wenn die Dinge unter den Einflüssen des göttlichen Wesens auch sich verwandeln und ihre Kräfte erhöhn, so bleiben sie doch in ihren eigenthümlichen Qualitäten und diese geben gleichsam eine Scheidewand ab zwischen der liebenden Seele und Gott, so daß eine völlige Vereinigung beider nicht erreicht wird. Es ist daher auch nur eine mystische Verbindung mit Gott uns möglich. Von den Entzückungen der liebenden Seele will El Gazali nichts verrathen; jeder muß sie in sich nach seiner eigenthümlichen Qualität erfahren; in Worten lassen sie sich nicht ausdrücken. Sprich, es war gut, und frage nicht weiter nach.

Diese mystischen Zweifel an der philosophischen Methode lassen die wissenschaftliche Forschung fallen; sie wollen zwar in ihr eine Vorbildung für das höhere Leben gelten lassen, sind aber nicht im Stande zu zeigen, wie sie in den höhern Weg des praktischen Lebens und der Liebe eingreifen. Um so weniger konnten sie in ihren positiven Anweisungen zur Praxis genügen, je dunkler sie den Zweck des Lebens ließen, je weniger sie ihn in vollem Maße versprechen konnten. El Gazali bezeichnet nur den skeptischen Ausgang der arabischen Philosophie im Orient. Sein Skepticismus verbreitete sich nach Spanien; hier weckte er aber nur eine tiefer gehende Forschung. Von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende hat die aristotelische Schule der Araber in Spanien ihn von sich abzuwehren gesucht.

6. Der erste bedeutende Aristoteliker unter den spanischen Arabern war Ibn Badscha (Avempace); er gehört dem Anfange des 12. Jahrhunderts an und wurde zu Saragossa geboren. Als Arzt stand er bei den Almoraviden in Marocco in Gunst. Sein Alter hat er nicht hoch gebracht und seine philosophischen Schriften waren nur kurze Entwürfe, zum Theil unvollendet und schwer zu verstehn. Aber er hat eine Schule gebildet, welche von großem Einfluß auf die spätern Zeiten war, indem sie seine Weise zu denken verbreitete. Die Ueberlieferungen über seine Lehren sind dunkel, setzen aber doch so viel in ein deutliches Licht, daß er den praktischen Weg bestritt, welchen El Gazali empfohlen hatte, und zu zeigen suchte, daß wir auf theoretischem Wege zur Vereinigung unseres leidenden Verstandes mit dem thätigen Verstande gelangen könnten. Nicht der thierische Instinct, sondern der freie menschliche Wille soll uns hierzu führen, dieser aber durch das Nachdenken des Verstandes geleitet werden. Er empfielt nun eine Beseitigung der Störungen des sinnlichen Lebens, ein einsames Leben, eine Loslösung des Menschlichen vom Thierischen; das Nützliche soll hinter das Rechte und Wahre zurücktreten, damit das Reinmenschliche zum Vorschein komme. Viel häufiger, meint er, sei doch das Reinmenschliche

als das Reinthierische bei den Menschen zu finden. Der Werth des praktischen Lebens wird von ihm nicht geleugnet, aber sein Zweck nur in der Erkenntniß der geistigen, intelligibeln Formen gesucht. Das Uebersinnliche sollen wir aus den sinnlichen Formen herausschälen lernen; es wohnt unserm Geiste bei in dem materiellen Verstande, der zur Form, zum wirklichen Verstande sich entwickeln soll. Dabei unterscheidet Ibn Badscha die individuellen geistigen von den allgemeinen geistigen Formen. Zu jenen gehört unsere Seele; er behauptet aber auch, daß in ihr die allgemeinen geistigen Formen liegen und daß es daher nur auf die Erkenntniß unserer eigenen Seele ankomme um uns mit dem thätigen Verstande zu vereinigen, in welchem alle übersinnliche Formen liegen. Wie man hierzu gelangen könne im Wege der Selbsterkenntniß, scheint er nicht deutlich auseinandergesetzt zu haben. Wir finden aber als seine Lehre bei den Scholastikern öfters erwähnt, daß die Ausbildung der niedern Seelenkräfte die materielle Vorbereitung für die Form der höhern Seelenkräfte sei. Dies weist ohne Zweifel darauf hin, daß er alle höhere Grade der Entwicklung aus den niedern Graden herausgebildet wissen wollte, ohne daß etwas Fremdartiges oder Neues dem Geiste eingegossen würde. Wenn man vom Knaben sage, daß er dem Vermögen nach Verstand habe, so würden ihm damit drei Arten des Vermögens beigelegt zu drei Graden der Thätigkeit, von welchen ein jeder niedere Grad dem Vermögen oder der Materie nach das enthielte, was in dem höhern Grade zur Form oder zur Wirklichkeit kommen sollte. Zuerst läge die Möglichkeit in ihm zu den Formen der Einbildungskraft; diese aber böten den Stoff dar, aus welchem die Gedanken des Verstandes sich bildeten, und die Gedanken des Verstandes, welche sich zuerst mit den Formen der Einbildungskraft in Verbindung zeigten, ließen sich zuletzt von diesen Formen ablösen, indem sie nur den Stoff hergäben, aus welchem die reinen Gedanken des Verstandes hervorgingen. In diesen wird Ibn Badscha die Vereinigung des reinen Verstandes mit unserer Seele

gefunden haben. Damit stimmt auch die Meinung, welche ihm beigelegt wird, daß der leidende Verstand nichts anders als die Einbildungskraft sei. Denn die Einbildungskraft ist ihm die niedere Stufe, die natürliche Vorbildung für die reine Einsicht, welche durch den thätigen Verstand gewonnen werden soll. Die Richtung dieser Lehre geht deutlich darauf aus auch die höchsten Entwicklungen unserer Erkenntniß in einer natürlichen Steigerung aus den niedern Anlagen unserer Seele hervorwachsen zu lassen. Die Annahme der frühern Aristoteliker, daß ein eingegossener Verstand in eine mystische Verbindung mit uns treten müsse, um uns zum Ziele der Erkenntniß zu führen, wird durch diese Lehrweise bestritten.

7. In derselben Richtung sehen wir die Lehre der spanischen Araber weiter sich entwickeln. In einer gemeinfaßlichen Weise ist sie ausgesprochen in dem philosophischen Roman des Ibn Tofail. Der Verfasser dieses Werkes wurde in Andalusien im Anfang des 12. Jahrhunderts geboren; er war ein Schüler des Ibn Badscha, ein berühmter Arzt und Vezier der Almohaden, in allen Wissenschaften der arabischen Gelehrsamkeit erfahren, ein Freund und Gönner des berühmten Philosophen Averroes. Noch andere Schriften hat er geschrieben und galt für einen ausgezeichneten Kenner der Astronomie. Daß er auf diese Wissenschaft das größeste Gewicht legte, davon finden sich die Spuren in jenem Roman, der Geschichte des Hay Ibn Yakdhan, des Naturmenschen, welcher seinen Namen berühmt gemacht hat. Eine tiefer gehende Forschung zeigt sich in ihm freilich nicht, aber in einer leicht faßlichen Weise verräth er die Gedanken der arabischen Aristoteliker in Spanien, welche der Naturforschung nachgehend, ihren Ergebnissen und Aussichten vertrauend, dabei nur die Oberfläche des sittlichen Lebens berührend, mit dem herrschenden positiven Religionsgesetze sich abzufinden suchten. Daher hat auch diese Schrift noch in neuern Zeiten unter ähnlichen Bestrebungen Aufmerksamkeit erregt.

Hay Ibn Yakdhan, wird uns erzählt, erwuchs auf einer

unbewohnten Insel, nicht durch Erzeugung hervorgebracht, sondern durch die günstigen Kräfte der Natur; eine Gazelle ernährte ihn mit ihrer Milch; die Kräfte der Natur und sein eigenes Nachdenken förderten ihn weiter, bis er sein männliches Alter erreichte. Jede Ueberlieferung blieb ihm dabei fremd, aber die Natur unterrichtete ihn und mit ihrer Hülfe kam er zur Reife der Einsicht. Die Sinne führten ihn zur Vergleichung der Erscheinungen an und er gelangte zur Erkenntniß der Physik. Die Accidenzen der Dinge zeigen sich verschieden; aber in ihrem Wesen verrathen doch alle Körper dieselbe Natur. Die Ausdehnung im Raume ist ihre allgemeine Eigenschaft; alles andere verändert sich an dem Körper und ist nur Accidens. Dies beweist, daß eine und dieselbe Substanz ihnen zu Grunde liegt, die Materie. Die Verschiedenheit der Körper wird man nun aber nur von den Formen ableiten können, welche die Materie annimmt. Dieser Wechsel der Formen muß nun auch seinen Grund haben, denn jedes Product fordert sein Producirendes. Hieraus leuchtet dem Naturmenschen die Nothwendigkeit ein etwas Geistiges anzunehmen. Denn die Formen der Dinge sind die Kräfte, welche die Materie bilden; sie wohnen im Innern der Dinge; sie geben ihnen die Fähigkeit zu verschiedenen Arten der Wirksamkeit; die Materie dagegen ist nur leidend und nimmt die Formen an; die innerlich bildenden Kräfte sind aber nicht körperlich und nicht äußerlich wahrnehmbar. In den himmlischen Sphären findet er nun Kräfte, welche das Irdische bilden. Er betrachtet auch ihren Zusammenhang; denn er muß bemerken, daß sie selbst von einer Kraft zusammengehalten werden. Die Einheit der Welt führt auf die Einheit einer wirkenden Form, welche alle Materie gestaltet, der Welt ihre Dauer sichert und sie in Bewegung setzt. Ist diese Welt ewig, oder hat sie begonnen? Diese Frage bleibt unerledigt. Aber gewiß ist es, daß die alles zusammenhaltende wirkende Form kein Körper sein kann. Von ihr geht alle Handlung aus; alles ist ihr Werk. Die Schönheit der Welt muß unsere Gedanken auf Gott richten, welcher sie gemacht hat.

Hiermit ist der Eingang in die geistige Welt eröffnet. Der Naturmensch fängt nun an über das Geistige nachzudenken. Sinn und Einbildungskraft können es nicht kennen lehren; nur durch das Wesen unseres denkenden Geistes können wir in die unkörperliche Welt eindringen, in die bewegenden Kräfte und in die Einheit der Kraft, welche die ganze Form des Weltalls zusammenhält. Aber in uns selbst finden wir einen Geist, welcher das Unkörperliche denken kann und daher selbst unkörperlich sein muß. Hieraus schließt der Naturmensch, daß er ein Wesen ist, abgesondert von der Materie, und daß die Verbindung, in welcher er mit der Materie sich findet, nicht sein wahres Wesen ist. In unserm gegenwärtigen Zustande können wir uns zwar von der Materie nicht ganz losmachen; aber nur so weit sollen wir sie pflegen, wie es für unser Leben nothwendig ist. Unsere höhere Bestimmung dagegen ist die Gemeinschaft gewahr zu werden, in welcher wir mit andern Geistern stehn. Wir erkennen sie, wenn wir vom Sinnlichen abstrahiren und die Bilder der Einbildungskraft übersteigen; dann bleibt nichts anderes übrig als der reine Gedanke, in welchem Erkennen, Erkenntnißkraft und Erkanntes eins ist. Nur der Körper ist Grund der Absonderung und der Verschiedenheit; in unserm einfachen Wesen, im Geiste, sind wir mit der Wahrheit eins; in ihm schauen wir sie und gewinnen die Verbindung mit Gott, welche unsere Glückseligkeit ist. Doch in der Verbindung, in welcher wir mit der materiellen Welt stehen, können wir Gott nur in der Weise erkennen, in welcher er der materiellen Welt sich mittheilt, also in den Werken, welche er in dieser Welt hervorbringt. Da schauen wir Gott in seiner Abspiegelung, in der Ordnung der weltlichen Dinge und erkennen seinen Geist in den Geistern, welche die Sphären des Weltalls bewegen. Hierzu kann der Mensch gelangen, indem er sich tiefer und tiefer in die Erforschung der Natur versenkt, in einer Ekstase, welche ihm die sinnliche Erscheinung aus den Augen rückt und seinen Gedanken die geistigen Absichten Gottes enthüllt; denn solche Absichten bewegen und

ordnen alle Erscheinungen. Aber die Ekstase der Anschauung ergreift uns auch nur vorübergehend; sie muß in unserm gegenwärtigen Zustande den sinnlichen Bedürfnissen weichen, welche uns den sinnlichen Empfindungen und den Bildern der Einbildungskraft wieder zuführen. Die sinnliche Welt folgt der göttlichen wie ihr Schatten. Wir können uns nur gewöhnen zuweilen und immer öfter der übersinnlichen Welt uns zuzuwenden; die sinnliche Welt bleibt aber doch, die Materie will ihre Pflege haben. Der Dualismus des Systems, sehen wir, fordert die Ewigkeit der Welt. Nur dahin kann es die Gewohnheit an das abstracte Denken bringen, daß wir uns zur übersinnlichen Welt erheben können, so oft wir wollen. Dies sieht Ibn Tofail für die höchste Glückseligkeit an, welche der Mensch erreichen kann.

Es wird uns nun weiter erzählt, wie zu dem Naturmenschen, nachdem er im reifen Alter von 50 Jahren diese Einsicht erlangt hat, ein anderer Einsiedler sich gesellt, welcher unter den Ueberlieferungen der Religion zu derselben Erkenntniß gelangt war. Nur in so weit kann diese Erzählung uns Antheil abgewinnen, als sie die Ansicht des Ibn Tofail von dem Verhältniß der Philosophie zur Religion ausspricht. Diese lehrt nichts anderes, als was jene auf dem Wege der Forschung in der Natur finden kann. Sie ist den Menschen nur gegeben worden, weil der größte Theil derselben nicht von selbst sich erheben kann zur reinen Einsicht; sie dient zur Erziehung der Schwächern; in Bildern macht sie ihnen die Wahrheit kund, welche sie in ihrer Reinheit nicht fassen können; sie erlaubt ihnen den Genuß der irdischen Güter, von welchen der Weise gern sich abwendet, ihrer Schwachheit wegen; aber der Weise kann auch unter ihren Bildern und nachgiebigen Vorschriften die Wahrheit erkennen. Nachdem der Naturmensch hiervon Kunde erhalten hat, wird er durch die Menschenfreundlichkeit, welche seine Philosophie ihm eingeflößt hat, zu dem Wunsche verleitet in die Gesellschaft der Menschen sich zu begeben und ihnen die reine Wahrheit seiner Einsicht zu

verkünden. Der Versuch sie für die Philosophie zu gewinnen mislingt, die Menschen nehmen seine Philosophie mit Mistrauen auf und er muß erkennen, daß sie der reinen Wahrheit nicht zugänglich sind. Er zieht sich wieder in die Einsamkeit zurück um die Ekstasen des philosophischen Nachdenkens in sich zu pflegen.

So begegnet uns auch hier eine Anschauungslehre, welche die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildungskraft nur als Vorstufen betrachtet zur Abstraction des thätigen Verstandes, in ähnlicher Weise, wie Ibn Badscha gelehrt hatte. Aber die ekstatischen Anschauungen, welche uns Ibn Tofail in Aussicht stellt, sind anderer Art als die Anschauungen, welche El Gazali durch seinen praktischen Ssufismus zu erreichen dachte. Wenn dieser den Verkehr mit Engeln, Propheten und Heiligen hoffte, so wollte jener die geistigen Kräfte der himmlischen Sphären durchdringen und in ihnen die Gedanken und Absichten Gottes erschauen. Jener hatte sich der Erkenntniß des Besondern, der eigenthümlichen Kräfte der Dinge zugewandt; dieser suchte die Erkenntniß der allgemeinen Kräfte auf, welche das Gesetz der Welt gestalten. Hierzu wurde er geführt, weil er von den besondern Erscheinungen der sinnlichen Welt ausging, dann die allgemeinen Grundsätze für ihre Erklärung bedachte und an diese höhere Stufe folgerichtig auch den höchsten Grad menschlicher Erkenntniß anschloß, welcher in der Anschauung des Geistigen uns zuwachsen soll, wärend El Gazali den Zusammenhang der allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze mit den Anschauungen des religiösen Lebens nicht nachzuweisen wußte. Man wird nicht verkennen, daß hierdurch seine Lehrweise eine wissenschaftlichere Haltung gewinnt. An die Stelle phantastischer Bilder tritt die Erforschung der Natur, wie sie von der Erfahrung uns gezeigt wird, wenn dabei auch seine Phantasie in die entferntesten Gebiete sich hineinwagt und in den Bewegungen der Gestirne ihren verborgenen Sinn aufsucht. Die Anschauungen, welche Ibn Tofail uns verspricht, mögen für uns unerreichbar sein; aber sie haben ihre festen Anknüpfungspunkte

in der Erfahrung nicht aufgegeben; sie bezeichnen uns wissenschaftliche Aufgaben, welche wir nicht aufgeben dürfen. Das Streben nach diesen Anschauungen führte ihn daher auch zu seinen astronomischen Untersuchungen. In diesem festen Anschlusse an die Naturforschung folgte er dem Wege der ältern Aristoteliker. Dagegen läßt er den praktischen Weg fallen und indem er der Erkenntniß des Allgemeinen nachgeht, erscheint ihm das Besondere und namentlich die geschichtliche Ueberlieferung als etwas Untergeordnetes, ja Entbehrliches, was der Weise nur der Nothwendigkeit wegen in sein Leben aufnehmen soll. Daher kommt es nach seiner Lehre auch nicht zu einer Durchdringung der Form und der Materie, diese erscheint als etwas dem Geiste Fremdartiges, und wie sehr er daher auch in seinen Anschauungslehre von seinem Vorgänger abweicht, so haben doch Ibn Tofail und El Gazali mit einander gemein, daß sie die Vollendung des geistigen Lebens in der Einsamkeit und in der Zurückziehung von der Materie suchen.

8. Ein anderer Schüler des Ibn Badscha, der berühmteste unter den arabischen Aristotelikern, Ibn Roschd (Averroes) suchte eine engere Verbindung aller weltlichen Dinge und auch des wirklichen Verstandes der Menschen mit der Materie zu erreichen. Zu Cordova im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts geboren, gehörte er einer Familie an, in welcher schon von seinem Großvater an die höchsten Statsämter sich erhalten hatten. Mit Fleiß arbeitete er sich in alle Zweige der arabischen Gelehrsamkeit ein. Die Arzneikunst, welche er übte und lehrte, die Geschäfte des Stats, in welchem er unter der Herrschaft der Almohaden die höchsten Würden bekleidete, ließen ihm dennoch Zeit fast alle Schriften des Aristoteles mit Erklärungen zu versehn, mehrere mit doppelten und dreifachen, kürzern und ausführlichern Erklärungen. Dies hat ihm den Ehrennamen des Commentators verdient. Außerdem schrieb er andere Schriften über Medicin, Philosophie, unter welchen seine Widerlegung der Widerlegung, gegen El Gazali's Widerlegung der Philosophie ge-

richtet, berühmt ist. Eine Zeit lang, gegen das Ende seines Lebens war er in Ungnade und wurde verbannt, wie es scheint, weil Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit erregt worden war. Doch kam er wieder zu Gnaden und starb 1198 am Hofe zu Marocco.

Ohne Zweifel ist Averroes der scharfsinnigste und eigenthümlichste unter allen arabischen Aristotelikern. Er, der Commentator, ist von Ehrfurcht für seinen Meister durchdrungen; aber er sucht auch die Lücken der aristotelischen Lehre auszufüllen, die Zweifel, welche sie zurückließ, zu lösen; von der Weltansicht der arabischen Aristoteliker ist er erfüllt, aber er strebt darnach sie strenger und folgerichtiger durchzuführen. Auch die Religion verehrt er, die muhammedanische vor allen andern, doch nicht ausschließlich; denn die Religion überhaupt scheint ihm etwas Nothwendiges für die Menschen, weil nicht alle und wir alle nicht von frühester Jugend an philosophiren können. Der Glaube muß dem Wissen vorhergehn. Auch wenn wir zur Philosophie gekommen sind, können wir doch vieles nur in unvollkommener Vergleichung, nach Analogie erkennen; wir bedürfen noch immer der Vorbereitung für den philosophischen Gedanken und auch in Werken des praktischen Lebens müssen wir sie betreiben, in welchen wir an das religiöse Gesetz uns anzuschließen haben und die Vermischung mit der Materie nicht vermeiden können. Da ist denn Ibn Roschd keineswegs, wie sein Lehrer und Ibn Tofail, für das einsiedlerische Leben gestimmt; er empfiehlt vielmehr den Philosophen das Leben in dem vollen Verkehr mit der ganzen ihn umgebenden Welt, auch mit dem Volke und hält daher auch die Religion des Volkes in Ehren. Doch bleibt es auch keinem Zweifel unterworfen, daß die Philosophie als Wissenschaft einen höhern Werth in Anspruch zu nehmen hat, als die religiösen Meinungen. Ibn Roschd tadelt daher nicht selten die verschiedenen Secten der arabischen Theologen, wo es wissenschaftliche Lehren betrifft, ist aber auch ebenso geneigt den allgemein anerkannten Grundsätzen der Religion seine Lehre anzupassen und

geht hierin wohl zuweilen weiter, als es der Klarheit in der Darlegung seines Systems zuträglich ist. Denen, welche die geltenden Gesetze des praktischen Lebens zu vertreten haben, möchte er keinen Anstoß geben.

Von den allgemeinen Grundsätzen der arabischen Aristoteliker ausgehend hat Ibn Roschd nicht eben viel ihrer Lehre zugesetzt; was er aber hinzugefügt hat, steht in einem sehr folgerichtigen Zusammenhange mit ihrem System und ihrem Bestreben und hat daher auch einen dauernden Eindruck hinterlassen. Noch oft ist man auf seine Lehren in derselben oder in wenig abgeänderter Form zurückgekommen, so lange das aristotelische System die Philosophie beherschte. Zwei Hauptpunkte sind es, welche er in kräftige Anregung brachte, die Lehre von der Eduction der Formen aus der Materie und von der Einheit des speculativen Verstandes in allen Menschen. Beide stehn in einem innern Zusammenhange unter einander und werden auch äußerlich durch einige andere, dem Averroes eigenthümliche Punkte mit einander verbunden, welche aber weniger ausgeprägt sind und daher weniger Beachtung gefunden haben.

Den Dualismus der alterthümlichen Denkweise hatte Aristoteles vorgefunden und durch den Gegensatz zwischen Form und Materie, welchen er zu schärferer Fassung brachte, nur begriffsmäßiger ausgebildet; er hatte ihn nicht überwinden können, aber die Schwierigkeiten, welche in ihm liegen, entgingen ihm nicht. Sein Bestreben war darauf ausgegangen sie so viel als möglich zu beseitigen, indem er die Materie nur als Beraubung erscheinen ließ, als das Verneinende, welches in der unvollkommenen Welt mit dem Wahren verbunden ist. Die Materie der Dinge, lehrte er nun, können wir nicht erkennen, sondern nur ihre Form; aber die Form ist auch das Wahre an den Dingen; wenn wir das Wahre erforschen wollen, dürfen wir von der Materie absehn. Dieselben Schwierigkeiten hatten die arabischen Aristoteliker empfunden; wie Aristoteles, waren sie auf den Weg der Abstraction durch sie geführt worden; er endete mit den Vorschrif-

ten, welche auf Zurückziehung vom Materiellen, von den Besonderheiten der weltlichen Unvollkommenheit dringen. Niemand aber fühlte diese Schwierigkeiten tiefer als Averroes, weil niemand weniger, als er, mit diesem Wege der Zurückziehung sich befreunden konnte. An die Welt der materiellen Dinge sind wir gebunden; das Naturgesetz, welches an unsere Sphäre uns fesselt, läßt durch keine Abstraction sich überwinden. Niemand fühlte diese Schwierigkeiten tiefer, weil niemand weniger geneigt war, als er, die Erforschung der Dinge in allen ihren Bestandtheilen, in dem ganzen System der Welt, zu welchem sie gehören, auch nur im geringsten aufzugeben. Wie läßt sich nun beides vereinen, daß wir bei der Materie bleiben, in unsern wissenschaftlichen Forschungen an die sinnliche Welt uns anschließen und daß wir dennoch die Wahrheit erkennen? Es ist wahr, darüber zweifelt Ibn Roschd keinen Augenblick, nur das Allgemeine können wir erkennen; auch Gott und der thätige Verstand, sie können nichts anderes als das Allgemeine, die ewige Wahrheit denken, welche eins ist mit ihnen; es ist wahr, das Gleiche kann nur durch das Gleiche erkannt werden und das ist das wahre Wesen des Verstandes, daß er sich selbst erkennt; darin ist er vom Sinn unterschieden, welcher nicht sich selbst wahrnehmen kann; in dieser Erkenntniß seiner selbst allein findet sich die wahre Einheit von Subject und Prädicat, welche zum wahren Erkennen gehört. Aber dürfen wir deswegen verkennen, daß wir vom Sinnlichen ausgehn müssen, an das Sinnliche gewiesen sind zu unserm Unterricht und die Vorbereitungen zum Erkennen, welche uns nur im sinnlichen Leben gelingen, hinübernehmen müssen in die höhere Vollendung unserer Gedanken? Dürfen wir darüber übersehn, daß Gottes und des thätigen Verstandes Wirksamkeit und alle bewegende Kräfte der Himmelssphären mehr oder weniger mittelbar oder unmittelbar auch auf das Besondere und Materielle sich erstrecken? Die Verbindung des Immateriellen mit dem Materiellen darf nicht aufgegeben werden; die Welt und die ganze Wahrheit der Dinge steht in einer natürlichen und

ewigen Verkettung und wenn es Materie giebt, so wird alles auch in der Verbindung mit der Materie erkannt werden müssen. Eine wunderbare Eingebung der Erkenntniß außer Zusammenhang mit dem bestehenden Vermögen, eine Schöpfung des Verstandes aus dem Neuen haben wir ebenso wenig zu erwarten, wie diese Welt jemals eine Schöpfung aus dem Neuen gewesen ist. Wenn nun die Materie etwas Besonderes in sich schließt, etwas dem allgemeinen Verstande Fremdartiges ist, wie sollen wir uns mit ihr befreunden, wie werden wir sie in unser Erkennen aufnehmen können? Dies ist die Frage, welche den Averroes zu seinen Untersuchungen über das Verhältniß der Materie zur Form treibt.

Der Weg, welchen er einschlägt um die Schwierigkeiten des Dualismus zu überwinden, ist den bisherigen Versuchen dieser Art gewissermaßen entgegengesetzt, obwohl er an den aristotelischen Begriff von der Materie sehr eng sich anschließt. Die beiden Principien der Welt, Gott und die Materie, sind in gleicher Weise ewig, wie die Welt selbst; daher wird nichts aus dem Neuen gemacht. Auch in der Materie aber, müssen wir sagen, wird nichts Neues; vielmehr, was ihr geschieht, ist nur, daß sie in Bewegung gesetzt wird durch den ersten Beweger; die Bewegung aber bringt nichts Neues hervor, sondern läßt immer nur das Alte, seit Ewigkeit Vorhandene in andern Verhältnissen erscheinen. Daher liegen auch die Formen, von welchen man meint, daß sie neu hervorgebracht würden in der Materie, schon in der Materie. Die Bildung der Materie ist nichts anderes, als ein Hervorziehen (eine Eduction) der in ihr liegenden Formen, damit sie zur Erscheinung und zur Unterscheidung für den Verstand kommen; der bewegende Verstand stellt sie nun in andere räumliche Verhältnisse um sie unterscheiden zu lassen. Ibn Roschd vergleicht seine Lehre mit der Lehre des Anaxagoras, welcher die bewegende Vernunft nichts weiter thun ließ, als die Homöomerien sondern; alle diese Homöomerien, d. h. alle Formen, welche in der Materie hervortreten sollen, sind schon in der Materie

vorhanden; die Bewegung bringt keine neue Form hervor, welche nicht schon vorher in der Materie gewesen wäre, nur in der Wirklichkeit war sie noch nicht vorhanden; darin irrte Anaxagoras; in die wirkliche Welt, in die Ordnung der Dinge mußte jede Form, welche in der Materie lag, erst durch die Bewegung eingeführt werden. Diese Lehre vom Herausziehen der Formen aus der Materie findet Ibn Roschd mit gutem Grunde in der Lehre des Aristoteles von der Materie ausgedrückt. Die Materie ist ja nichts anderes, als das dem Vermögen nach Seiende. Aus diesem aber kann nichts anderes gemacht werden, als was in ihm liegt. Daher müssen auch alle Formen, welche die wirkliche Welt zeigen soll, schon ursprünglich in der Materie angelegt und vorhanden sein; durch die bewegende Kraft können sie nur zur wirklichen Erscheinung gebracht werden. Diese Folgerung, welche Ibn Roschd zog, hatte man nur dadurch sich verborgen, daß man die Materie und die bewegende Kraft in einem zu äußerlichen Verhältnisse sich dachte. Schon Aristoteles hatte es mit dem Verhältnisse des menschlichen Künstlers zu seinem Stoff verglichen. Der Künstler drückt der Materie Formen auf, welche ihr fremd sind; aber er bearbeitet auch nur die Oberfläche der Materie. Nun hatte auch schon Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, daß die Natur in einem viel innigern Verhältniß zur Materie steht, indem sie von innen heraus ihre Werke bildet. Dies macht Ibn Roschd im weitesten Sinn geltend. Die Wirksamkeit der Natur, welche alles Werden der Welt beherscht, muß in die innersten Theile der Materie eindringen und kann da alle Dinge nur nach der Eigenthümlichkeit ihrer Natur behandeln, aus ihnen das hervorziehend, was in ihrer Anlage liegt. Die Analogie der bewegenden Kräfte in der Natur mit der menschlichen Kunst müssen wir aufgeben. Das natürliche Werden beschränkt sich darauf, daß aus den in der Materie verborgenen Formen wie aus Keimen der Natur alles zur Wirklichkeit hervorgezogen wird; die bewegende Kraft regt nur zu ihrer Entwicklung an. So entsteht nichts Neues in der Welt, sondern

nur die in der Materie von Ewigkeit her liegenden Formen treten durch die kreisende Bewegung des Himmels zu Tage.

Wenn nun diese Lehre an schon lange bekannte Grundsätze sich anschloß und nur deutlich ihre Folgerungen hervortreten ließ, so ergab sich daraus doch eine Ansicht über die Principien der Welt, welche überraschen konnte. Wo bleibt nun der schroffe Gegensatz, wie man ihn gewöhnlich sich gedacht hatte zwischen Form und Materie, zwischen Geist und Körper? Die Materie ist ja ebenfalls Form durch und durch; alle ihre Theile tragen die Formen in sich, welche aus ihnen herausgezogen werden sollen; nur noch verborgen und unentwickelt sind sie in ihnen doch enthalten. Die Form, das Immaterielle, Geistige findet sich in allen materiellen Dingen. Wenn das immaterielle Denken in der Seele sich entwickeln, die Seele im Körper wohnen soll, aus seiner Entwicklung heraus sich bildend, so wird man anerkennen müssen, daß alle diese Entwicklungen schon in der Materie des Körpers liegen. Die Seele ist ja auch nur eine Form des organischen lebendigen Körpers, wie Aristoteles lehrt. Ibn Roschd zögert nicht daraus die Folgerung zu ziehen, daß sie in der Materie verborgen sein muß, damit sie aus ihr herausgezogen werden könne. Ebenso aber wird es mit dem immateriellen Gedanken der Seele sein müssen; sie sind Formen, welche in der Materie verborgen liegen und aus ihr entwickelt werden müssen nach der Ordnung der Zeit in einer bestimmten Folge. Von besonderer Wichtigkeit ist ihm nun, daß wir daher auch nicht zu besorgen haben, die Seele könnte unfähig sein das Materielle zu erkennen. Denn das Wahre in der Materie ist ja die in ihr verborgene Form; sie kann aus ihr herausgezogen werden und wir können sie alsdann erkennen. Wenn Aristoteles gemeint hatte, wir könnten nicht die Materie, sondern nur die Form des Steins erkennen, so beruhte dies auf der Verwechslung der äußern mit den wahren innern Form der Dinge. Ibn Roschd beruhigt uns hierüber, indem er seinen Meister erklärt. Wir können in das Innere des Steines eindringen, indem wir seine in-

nern Formen erkennen. Was sich selbst nicht erkennt, die Materie, das können wir erkennen, aus seinen Ursachen, aus den göttlichen Absichten, welche in Ihm liegen, aus den Formen, zu welchen es bestimmt ist. Da ist nun alle Scheu vor der Materie als vor einer Schranke unserer Erkenntniß verschwunden. Das Mittel, durch welches Ibn Roschd sie überwindet, ist deutlich und einfach. Die verworrene Materie löst er in ihre Formen auf. Seine Lehre weiß nur von einer Materie, welche durch und durch Form ist. Unsern Sinnen erscheint sie verworren und undurchdringlich; wenn aber unser Verstand das Verworrene durchdringt, stellt sie als eine Reihe von Formen sich dar, zu welcher sie nach der Ordnung der Zeit zu gelangen bestimmt ist. Es bleibt nun richtig, daß wir das Gleiche nur durch das Gleiche erkennen und nichts einsehn können, was wir nicht in uns finden; aber dieselben Formen, welche in der Materie sind, können wir auch in uns entdecken und wir haben nicht zu besorgen, daß wir unsern speculativen Verstand beflecken oder mit einer unlösbaren Aufgabe belasten werden, wenn wir ihn in die materiellen Dinge hineinblicken lassen. Der Weg, welchen Ibn Roschd einschlägt, sehen wir hieraus, ist dem Wege der frühern Aristoteliker entgegengesetzt; sie würdigten die Materie herab; er erhebt sie, indem er in ihr nur Form findet, wenn auch noch unentwickelte, nur dem Vermögen nach vorhandene Form.

Aber noch ein anderes Problem ist hierin verborgen. Die Materie ist nicht allein das Formlose und Verworrene, sondern auch das Besondere, in einem beständigen Wandel der Erscheinungen begriffen und auch in dieser Beziehung scheint sie sich den allgemeinen Gedanken des Verstandes zu entziehn. Diesen Zweifel beseitigt Ibn Roschd durch die Lehren vom Weltsystem, wie sie den arabischen Aristotelikern geläufig waren. Diese Welt, zu welcher wir an unserer Stelle gehören, setzt in allen ihren Sphären die Bewegung voraus, von welcher auch die irdische Materie ergriffen wird, damit die in ihr liegenden Formen zur Erscheinung gebracht werden. Eine bewegende Kraft geht durch

sie hindurch von oben her bis zur niedrigsten Sphäre der Erde und wir haben daher die ganze Welt als ein belebtes organisches Wesen anzusehn; ihre einzelnen Sphären sind nur ihre Organe. So ist ein allgemeines Leben, welchem wir angehören, und uns, wie alle Dinge, haben wir als Glieder dieser Allgemeinheit zu erkennen; dies wird die wissenschaftliche Aufgabe sein, welche wir zu lösen haben. Die Besonderheiten in der Materie dürfen wir nicht leugnen; wir müssen sie anerkennen als eine nothwendige Folge des ganzen Systems, in welchem alles seine besondere Stelle haben muß. Aber im Lichte der Wissenschaft stellt sich nun die Besonderheit der Materie doch nur als Glied eines allgemeinen Ganzen dar und läßt sich daher aus dem Allgemeinen begreifen. So werden wir jedes Besondere zu erkennen im Stande sein nach den allgemeinen Grundsätzen des Verstandes. In der Welt ist das Allgemeine nur im Besondern, aber auch in jedem Besondern ist das Allgemeine. In dem allgemeinen Verstande ist das Allgemeine zuerst, aber im Materiellen spaltet sich das Allgemeine in das Besondere, weil es in der wirklichen Welt immer nur an einer bestimmten Stelle und in einer besondern Materie sich zeigen kann. Daher scheut sich Ibn Roschd nicht den himmlischen Sphären Materie beizulegen, wenn auch die beständige Materie des Aethers. In jedem Dinge der Welt verbindet sich in unauflöslicher Weise Besonderes und Allgemeines; das Besondere aber hat seine Bedeutung im Allgemeinen, von welchem es als Werkzeug, als Mittel zur Verwirklichung der allgemeinen Gedanken gebraucht wird, und daher läßt es sich vom Allgemeinen aus begreifen.

Hieraus geht hervor, daß in jeder Substanz der Welt zweierlei unterschieden werden muß, ihre allgemeine Bedeutung und ihre besondere Wirksamkeit, welche ihr von ihrer besondern Stelle im System angewiesen wird. Diese beiden Seiten der Substanz hat Ibn Roschd durchgängig in seiner Lehre vor Augen. Das Allgemeine aber betrachtet er als das Höhere und von Natur Frühere, das Besondere als das Niedere und von Natur Spä-

tere. Von oben herab kommt allen Dingen ihre Form und ihre Wahrheit; sie empfangen ihre Natur von einer höhern Kraft; der allgemeine Verstand giebt ihnen ihre wahre Bedeutung; das allgemeine Naturgesetz verleiht jeder besondern Substanz ihre bestimmte Stelle, ihr besonderes Sein; von den höhern Sphären aus theilt sich den niedern das mit, was sie zu bedeuten haben für das Ganze und Allgemeine, was sie in ihrem besondern Sein alsdann sich aneignen sollen. Auch in den himmlischen Sphären darf dieser Unterschied nicht fehlen; jede von ihnen hat ihren Verstand, welcher von ihrer Materie unterschieden werden muß. Jener ist ihre Form, ihr Wesen, die Wahrheit ihrer Natur, welche sie von oben empfangen hat; er ist nicht, wie Ibn Sina gelehrt hatte, mit der Einbildungskraft gemischt, sondern alles erkennt er von obenher aus seinen Ursachen; diese dagegen schließt sich ihrem sie beherrschenden Verstande nur als ein Werkzeug an. Durch ihre Materie wirken die höhern Sphären nur auf die niedern, welche sie durch ihre Kreisbewegung bewegen, und hierdurch schließen sie sich dem System der weltlichen Dinge an. Man wird bemerken können, daß in dieser Unterscheidung nun doch eine Abstraction eintritt, indem Ibn Roschd dem Verstande der Sphären alle Wahrheit ihrer Natur beilegt. In der That verwirft er nicht alle Abstraction, sondern nur die falsche, welche das Sinnliche, Materielle flieht und gewaltsam vom Zusammenhange der Welt sich losreißen möchte; dagegen empfiehlt er eine andere Abstraction, welche zum Höhern sich erhebt und das Niedere, Besondere nur in seinem Zusammenhang mit dem Höhern, Allgemeinen betrachtet. Das Materielle sollen wir nur als Mittel und Bedingung für das wahre Verständniß gebrauchen. Das Sinnliche ist doch immer nur ein Zeichen der Sache, das Intelligible die Sache selbst. Diese Abstraction, welche uns zum höhern Verständniß des Sinnlichen erhebt, haben wir zu üben. Unser Verstand ist nicht mit unserer sinnlichen Empfindung zu verwechseln; seine Gedanken sind nicht durch den Körper verbreitet, auch nicht am Gehirn gebunden. Alexander von Aphrodisias

habe die Lehre, daß die Seele die Form des organischen Körpers sei, falsch ausgelegt; in den stärksten Ausdrücken tadelt ihn darüber dieser neue Commentator. Der Verstand ist in unserm Leibe wie der Schiffer im Schiffe, d. h. nicht als ein getrenntes Subject, aber auch nicht als eine bloße Disposition, welche ohne Subject sich nicht denken läßt, sondern wie der Herrscher in seinem Werkzeuge. Die sinnliche Thätigkeit der thierischen Seele kann den Verstand nicht disponiren zu seinem Denken, denn überall herscht das Höhere über das Niedere. Zwar ist die Seele als Form des organischen Körpers mit diesem in engster Verbindung, aber nicht wie die Wirkung, sondern wie die Ursache desselben, weil die Form die Wirklichkeit in der Materie bewirkt.

Hierüber hat Ibn Roschd eine eigene Theorie sich ausgebildet. Anknüpfend an die Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem von Natur und dem für uns Frühern und Spätern findet er in jenem das rechte Verhältniß von Ursach und Wirkung, wärend dieses nur das Verhältniß der Wirkung zur Ursache darstellt. Das Frühere von Natur ist nun immer der allgemeine Gedanke, die allgemeine Form oder Absicht (Intention) der Natur, welche in allen ihren Werken auf die Verwirklichung einer Form ausgeht, das Spätere von Natur dagegen ist die Form in der besondern Materie. Diese ist gleichnamig und gleichartig mit jener; daher werden beide häufig mit einander verwechselt und wir haben uns zu hüten hierdurch uns täuschen zu lassen. So kann es geschehn, daß man die Form des organischen Körpers für die Ursache des verständigen Gedankens ansieht, aber dies ist nur eine Täuschung, wie sie uns in jedem Falle begegnet, in welchem wir auf das Himmlische die Formen übertragen, welche wir zuerst im Irdischen finden. Es ist wahr, im Himmel ist dasselbe, was auf Erden; aber in jenem ist es in früherer und höherer Weise von Natur, in dieser nur in späterer und niederer Weise, in jener als Ursache, in dieser als Wirkung. Aus der veränderlichen Materie der irdischen Dinge wird dieselbe Form hervorgezogen, welche in den himmlischen Dingen ist; aber diese

müssen die bewegende Ursache abgeben, welche die Form der irdischen Dinge aus der Materie zieht. So können wir nun auch in unserer besondern Materie die allgemeine Form des verständigen Gedankens empfangen und aus den allgemeinen Ursachen die besondern Wirkungen erkennen, welche in diesem Wandel der irdischen Dinge sich vollziehn; aber wir empfangen sie später als Wirkungen und müssen aus diesen Wirkungen alsdann zu den Gedanken der Ursachen uns erheben; dies geschieht immer nur in dem abstracten Verstande, welcher sich erkennt als die Ursache der Formen in der Materie; es kommt also dabei auf die Selbsterkenntniß des Verstandes an, welche wir nur aus der Erkenntniß seiner Wirkungen in der Materie ziehn.

Diese Ansicht von dem allgemeinen Zusammenhange des Weltsystems liegt der Erkenntnißtheorie des Averroes zu Grunde. Man wird leicht bemerken können, daß die Abstraction, in welcher er den wirksamen Verstand von seinem Subjecte, der Materie, unterscheidet und beide als trennbar von einander setzt, wie Früheres und Späteres von Natur auseinandergehalten werden können, daß ebenso auch die Unterscheidung zwischen Besonderm und Allgemeinem, in welcher jenes als etwas Trennbares von diesem gedacht wird, als wenn das Allgemeine im Himmel für sich bestehen könnte, ihn zu Verwicklungen führt, welche durch die beständige Berücksichtigung der aristotelischen Lehrsätze nur vermehrt werden. Sie bewirken, daß seine Gedanken nicht recht durchsichtig in seiner Lehre hervortreten. Um die Schwierigkeiten, welche hieraus hervorgehn, möglichst zu beseitigen ist es gerathen an das allgemeine System der Natur sich zu halten, welches er zur Grundlage seiner Erkenntnißtheorie macht, um erkennen zu lassen, wie er in einer nicht schwer zu begreifenden Folgerung zu seiner Lehre kam, daß in der Menschheit nur ein speculativer Verstand wirksam sei.

Alle Formen kommen von oben. Die Bewegung bringt sie hervor, welche vom ersten Beweger kommt. Durch die höhern Sphären der Welt bringt sie zuletzt bis zur Erdsphäre. Der

Beweger des Mondes ist die nächste allgemeine Ursache, welche die irdischen Dinge beherrscht. Hierin stimmten alle arabischen Aristoteliker überein; sie hatten auch meistentheils gegen die Folgerung nichts einzuwenden, daß unser Verstand, ebenso wie alles übrige auf dieser Erde, vom allgemeinen Verstande des Bewegers im Monde informirt werde und wir also einen allgemeinen thätigen Verstand anzuerkennen haben, welcher alle Menschen belehrt und für uns zunächst im Monde seinen Sitz hat. Nur mit einigem Bedenken mochte diese Folgerung von denen betrachtet werden, welche uns im eingegossenen Verstande oder in der Anschauung Gottes eine unmittelbare Verbindung mit dem ersten Beweger retten wollten. Für Ibn Roschd ist dieses Bedenken nicht vorhanden; die mittelbare Verbindung genügt ihm; er beschränkt den menschlichen Verstand auf die Sphäre, welche ihm seiner Natur nach angewiesen ist; die Verbindung mit Gott soll jedes Wesen nur in der Weise seiner Natur erreichen. Hierin jedoch liegt noch nichts, was ihn vor andern Philosophen seiner Secte auszeichnete. Zur Ausbildung seiner eigenthümlichen Lehrweise ruft er noch einen andern sehr allgemein anerkannten Satz zu Hülfe. Der Mensch ist Zweck aller irdischen Dinge; dazu macht ihn der Verstand, welcher ihn zum Mikrokosmus erhebt, ihn als das Band darstellt zwischen Irdischem und Himmlischem und der Erkenntniß des Allgemeinen und Ewigen theilhaftig macht. Eine solche Form muß es auf der Erde geben; denn Ibn Roschd erklärt, daß die Absicht des ersten Bewegers darauf geht in jedem Gebiete der Natur eine Form hervorzubringen, welche das Ewige so weit ausdrückt, als es in diesem Gebiete ausgedrückt werden kann. Der Mensch ist dieser höchste Gipfel der göttlichen Kunst auf Erden; ohne den Menschen würde daher die Erde ihren Zweck verfehlen; durch ihn aber muß sie mit dem Himmel und dem ewigen System der Dinge in Zusammenhang gesetzt werden. Deswegen hat auch die Menschenart von Ewigkeit her auf der Erde sein müssen und wird nicht aufhören auf ihr zu sein. Die Arten sind ja überhaupt nach aristotelischer

Lehre unvergänglich nach einem ewigen Naturgesetze; nur die Individuen vergehen. Bis hierher findet sich nur wiederholt, was schon sonst die aristotelische Schule behauptet hatte; aber Ibn Roschd geht in seinen Folgerungen noch weiter. Auch die wissenschaftliche Erkenntniß, der speculative Verstand, gehört zum Wesen des Menschen; ohne sie würde der Mensch nicht Mensch sein. Daher darf auch die Wissenschaft des Menschen nicht für entstanden angesehn werden, noch darf sie jemals vergehn, ja sie darf sich weder mehren noch mindern. Ist doch die ganze Welt ein System von ewiger Dauer. Die Sphären der Welt halten ihren beständigen Kreislauf inne; auch die Sphäre des Mondes verändert ihre Bahn nicht; unaufhörlich hat sie den Lauf der irdischen Dinge bewegt, uns informirt und darin wird kein Wandel eintreten. Die Erscheinungen der irdischen Sphäre sind freilich mehr der Veränderung unterworfen, als die Erscheinungen der himmlischen Körper, weil sie eine veränderliche Materie haben; aber dasselbe ewige Naturgesetz muß sich auch an ihnen bewähren; denn aller Wechsel auf Erden hängt von oben ab. Dem kann auch die Wissenschaft des Menschen sich nicht entziehn, um so weniger, je deutlicher sie von den Einflüssen des allgemeinen Systems der Dinge zeugt und nur dieses allgemeine System in sich darzustellen bestimmt ist. Daher lehrt Ibn Roschd der speculative Verstand ist immer derselbe, ein Verstand, welcher sich immer gleich bleibt. Von seinen Vorgängern unterscheidet er sich nicht darin, daß er einen allgemeinen Verstand annimmt, welcher die Menschen erleuchtet; dies war schon früher gelehrt worden, sondern darin, daß er den speculativen Verstand der Menschenart, die Wirkung jenes informirenden Verstandes, als eine sich beständig gleich bleibende Einheit betrachtet. Nach der Veränderlichkeit der Dinge unter dem Monde, lehrt er, wandert der speculative Verstand von dem einen zu dem andern Menschen; er wechselt die Subjecte, indem er bald in die eine, bald in die andere Materie sich ergießt, welche ihn zu empfangen die Form in sich trägt; seine Offenbarungen vollziehen sich bald im Sokra-

tes, bald im Plato, bald unter dem einen, bald unter dem andern Quadranten der Erde; einst war die Wissenschaft bei den Griechen; jetzt ist sie bei den Arabern; aber immer wird sie in gleicher Weise unter den Menschen bleiben, nur in verschiedener Weise unter ihnen vertheilt. Die Menschheit kommt nicht zurück, schreitet auch nicht vorwärts in ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen. Nach dem natürlichen Maß ihrer Einsicht hat sie durch alle Jahrhunderte ihren bestimmten Antheil am Wissen erhalten. Durch Naturnothwendigkeit ist es bestimmt, daß in der Menschheit die Philosophie sich fortpflanzt und Philosophen in ihr zu sein nicht aufhören.

Im speculativen Verstand erblickt Ibn Roschd auch das Unsterbliche in der menschlichen Natur. Da er nur einer ist in allen Menschen dürfen wir zwar etwas Unsterbliches in der menschlichen Seele annehmen, aber nicht, daß jede menschliche Seele für sich unsterblich ist. Der individuelle Verstand ist vergänglich; der speculative Verstand wandert von dem einen zu dem andern Individuum. Averroes ist das Haupt derer, welche die individuelle Unsterblichkeit geleugnet haben und sich damit befriedigten die ewige Fortdauer der Individuen in ihrer Art zu behaupten. Die göttliche Vorsehung, lehrt er, hat es nicht bewirken können, daß die Individuen ein fortdauerndes Erkennen haben, sie hat sich ihrer aber erbarmt, indem sie ihnen das Vermögen gab in ihrer Art fortzubestehn. In einem weitern Sinn gilt diese Lehre für die ganze irdische Natur; nur die Arten sind in ihr unsterblich, wie Aristoteles lehrt; die Individuen bleiben zwar auch, aber nicht in ihrer Art; sie wechseln die Formen.

Die Lehre von der Einheit des speculativen Verstandes in der Menschheit zog auch noch eine Aenderung in der Lehre vom leidenden Verstand nach sich. Er war bisher von den arabischen Aristotelikern für dasselbe mit dem materiellen Verstande gehalten und der materielle Verstand war den Individuen beigelegt worden; Ibn Roschd unterscheidet ihn von dem materiellen Ver-

stande, welcher der Menschenart zukommt und schreibt den Individuen nur den leidenden Verstand zu. Er sieht die Nothwendigkeit seines Systems ein den materiellen Verstand der Menschheit als gleich ewig, allgemein und eins zu setzen, wie den thätigen Verstand, damit dieser immer eine passende Materie für seine Wirksamkeit finde; der Spontaneität des Mondbewegers muß die Receptivität der Menschenart auf der Erde entsprechen. Wenn dies nicht wäre, so würde auch keine vollkommene Vereinigung des Denkenden mit dem Gedachten erreicht werden können. Aber der materielle Verstand ist nicht nothwendig mit dem einen einzelnen Individuum verbunden; er findet sich nur im Individuum, wenn der thätige Verstand sich in dasselbe ergießt; dann muß dieses Subject zum Empfang des thätigen Verstandes disponirt sein und als leidender Verstand zu ihm sich verhalten. Hierin zeigt sich der Zusammenhang seiner Lehre von der Eduction der Formen aus der Materie mit seiner Erkenntnißtheorie. Damit aus der irdischen Materie die Form gezogen werden könne, welche mit dem thätigen Verstande sich verbindet, muß diese Form schon in dem individuellen Theile der Materie liegen; nur in dieser Weise wird auch der allgemeine materielle und speculative Verstand dem Individuum zu Theil. In der Eduction der Form aus der Materie berücksichtigt nun Ibn Roschd überall die natürliche Folge in der Entwicklung der Dinge; bei ihr ist nicht allein das allgemeine und ewige Gesetz der Natur zu bedenken, sondern auch der natürliche Fortschritt in der Entwicklung der Formen. Nicht das von Natur Frühere und Spätere, sondern das Frühere und Spätere in Beziehung auf uns kommt dabei in Betrachtung. Auch in dieser Beziehung sollen wir keinen Sprung in der Natur annehmen. Den leidenden Verstand des einzelnen Menschen müssen wir daher, ehe er zur wirklichen Einsicht gelangen kann, seine Vorbereitungen durchgehen lassen; ohne fleißige Arbeit in der Wissenschaft kommt niemand zum eingegossenen Verstande. Auf solchen Vorbereitungen beruht nun der erworbene Verstand, welcher nicht, wie El

Farabi gelehrt hatte, ein der Veränderung entzogener Abschluß des Denkens ist, sondern dem einzelnen Menschen zukommt und daher nur Vergängliches bietet. Die Vorbereitungen des erworbenen Verstandes gehören dem leidenden Verstande der Individuen an; sie verhalten sich zum speculativen Verstande wie die wohl vorbereitete Materie zur bewegenden Form; der eingegossene Verstand ergreift sie und zieht die in ihrer Materie liegende Form an das Licht. Diese Lehren beabsichtigen das Wunder in dem erworbenen und in dem eingegossenen Verstande zu beseitigen. Ibn Roschd erreicht dadurch, daß die unwissenschaftlichen Mittel wegfallen, in welchen man durch Zurückziehung von der Welt, durch ascetische Reinigung zur Erkenntniß der reinen Wahrheit sich zu erheben gesucht hatte. Aber es gelingt ihm doch nicht ganz das Wunder in den Erleuchtungen des thätigen Verstandes entbehrlich zu machen. Er findet vielmehr, daß der vorbereitete erworbene Verstand im Augenblicke, wo das Individuum vom thätigen Verstande ergriffen wird, dahin schwindet, wie der niedere durch den höhern Grad ausgelöscht wird. Da soll die Seele des Menschen wie ein durchsichtiges Wesen sich verhalten zu dem reinen Lichte des thätigen Verstandes, welches sie erleuchtet, nur der allgemeine materielle Verstand soll da in ihr übrig bleiben und mit dem allgemeinen speculativen Verstande sich vereinigen. Mit andern Worten würde dies heißen, die Materie als besonderes Subject müsse da aufhören und die Eduction der Formen aus ihr hätte damit ihr Ende erreicht. Man wird hierin die Nachwirkungen erkennen von der Abstraction, in welcher Ibn Roschd, den Bahnen seiner Schule folgend, die höhere bewegende und verständige Kraft von der Materie abgesondert zu halten gesucht hatte. Der Dualismus findet nur dadurch seine Ausgleichung mit den höchsten Forderungen der Wissenschaft, daß zuletzt doch ein Punkt angenommen wird, wo das zweite Princip, die Materie, seine Macht verliert, das Individuum in das Allgemeine, das Menschliche in das Göttliche sich auflöst. Wenn man an der äußersten Grenze der aufstreben-

den Bewegung angelangt ist, zeigt sich, daß die Materie doch nichts anderes ist, als ein Product, eine reine Natur, völlig in der Gewalt der höchsten Kraft, welche alle ihre Wahrheit ihr verleiht.

Wenn man zu diesem höchsten Zweck hinansteigt, welchen zu fordern doch auch Ibn Roschd sich nicht versagen kann, so könnte man erstaunen über die Uebereinstimmung, welche man hier zwischen den arabischen Aristotelikern und den arabischen Theologen im letzten Ergebniß findet. In letzter Entscheidung ist der Mensch in seiner Vollendung doch nichts anderes als ein Product Gottes oder der höchsten alles erleuchtenden Macht. Nur in den Wegen unterscheiden sich beide mit einander streitende Parteien. Die Ascharíten setzen alles von Anfang an in die Macht Gottes und verlangen von uns nichts weiter, als daß wir sie anerkennen und ihre Gedanken uns aneignen sollen. Die Aristoteliker wollen zunächst die Selbständigkeit der Natur bewahrt wissen und fordern, daß wir uns ihrer Mittel mit Fleiß bedienen um durch sie des Zweckes theilhaftig zu werden. Auf welcher Seite die größere Folgerichtigkeit liege, darüber kann kein Zweifel sein; aber ebenso wenig wird es in Frage gestellt werden können, welche von beiden Parteien die Mittel am besten zu würdigen wußte. Wenn es in der Welt schlechthin nur auf den Willen Gottes ankommt, wozu bedarf es der Mittel? In ihrer Uebereinstimmung über den Zweck haben beide Parteien nur verrathen, daß sie das letzte Ergebniß als ein reines Werk der Allmacht, d. h. als ein bloßes Naturproduct betrachten. Für ein solches bedarf es der Mittel nicht, sondern nur der Schöpfung oder der Emanation; die weltlichen Mittel aber, welche man annehmen kann, werden auch dem Zwecke nicht entsprechen, und wenn man die Mittel aufgiebt, so hat man in letzter Folgerung auch den Zweck aufgegeben.

Die Lehren des Ibn Roschd schließen die Schule der arabischen Aristoteliker ab, wir dürfen sagen mit einem glänzenden, lehrreichen Ergebniß. Mit einer Folgerichtigkeit sind sie ausgebildet,

wie sie nur immer erreicht werden kann, wenn man von einseitigen Grundsätzen ausgeht. Ihre Einseitigkeit beweist sich in ihrem Abschlusse, der eine mystische Verbindung des menschlichen Verstandes mit dem thätigen Verstande der Welt zu Hülfe rufen muß um nicht des Zweckes verlustig zu gehn; denn der letzte Zweck des wissenschaftlichen Denkens, zeigt sich, ist mit den Grundsätzen unvereinbar. Trotz ihrer Einseitigkeit vertreten diese Lehren eine sehr verbreitete, von vielen getheilte Ansicht der Dinge und es ist ihr Verdienst, daß sie dieselbe mit größerer Folgerichtigkeit aussprechen, als es die Trostlosigkeit dieser Ansicht den Meisten verstattet hat. Es ist das ewige Gesetz der Natur, welches sie geltend machen. Neues kann dieses Gesetz nicht schaffen, weil es ewig ist; Fortschritte sind ihm nicht möglich, weil die Natur sich immer gleich bleibt; alles bleibt beim Alten; die Welt, wie sie immer war, so wird sie immer bleiben. Sie wird weder besser, noch schlechter. Dies ist das Ergebniß der Erfahrung, welche zwar Individuen werden, sich entwickeln und sterben sieht, aber auch immer wieder ersetzt werden durch einen neuen Nachwuchs anderer Individuen; die Individuen sind vergänglich, aber die Arten bleiben immer dieselben, ja sollten auch die Arten entstehn und vergehn können, ihre Gattungen würden bleiben, könnten selbst Planeten und Sonnen steigen und fallen, das Weltsystem würde doch fortbestehn nach dem ewigen Gesetze der Natur und im Werden aus dem Alten nur eine neue Fortdauer der sich selbst erhaltenden Natur ziehen. Diese Ansicht der Dinge führt Ibn Roschd durch vom Besondersten bis zum Allgemeinsten. Im Besondersten vertritt sie seine Lehre von der Eduction der Formen aus der Materie. Keine neue Form erzeugt sich; die bewegende Kraft, welche die Form zu ändern scheint, zieht doch nur die vorhandenen Formen aus der Materie, in welcher sie eingewickelt lagen. Im Allgemeinsten vertritt dieselbe Ansicht seine Lehre von dem Systeme der Welt, welches von oben nach unten beständig denselben Kreislauf bewirkt. Da geschieht nichts, was nicht alles schon dagewesen wäre. Am schwer-

sten ist es diese Ansicht in dem mittlern Gebiete zwischen dem Allgemeinsten und dem Besondersten, besonders in der Menschenwelt geltend zu machen und darin, daß Ibn Roschd auch dieses Gebiet seinen Grundsätzen unterwirft, zeigt sich vernehmlich die Folgerichtigkeit und der Scharfsinn seiner Gedanken. Auch in der Menschenwelt sehen wir doch nur andere Individuen an die Stelle der dahingegangenen treten; die Menschenart ist ewig, wie alle Arten der Dinge; die Individuen wechseln; die Absicht der Natur ist nur auf die Erhaltung der Art gerichtet. Aber Neues, Besseres tritt nicht an die Stelle des Alten und Vergangenen. Von allem Werden liegt das Werden der Wissenschaft, der Naturkunde, dem Philosophen und dem Naturforscher am meisten am Herzen. Sie möchten in diesem Gebiete wohl gern ein Fortschreiten in der Erkenntniß an der Hand der fortschreitenden Erfahrung der Menschheit zusichern. Aber auch diese Hoffnung opfert Ibn Roschd seinen Grundsätzen und dem allgemeinen Naturgesetze auf. Menschen bleiben Menschen; von der Natur immer in derselben Weise erzeugt und unterrichtet werden sie auch immer dasselbe Maß der Wissenschaft haben. Ihre Natur kann ihre Schranken nicht übersteigen; ein bestimmtes Maß der Einsicht und des Unterrichts ist ihr zugetheilt; der Verstand der Menschheit bleibt immer derselbe. Einen ähnlichen Gedanken hatte schon Aristoteles geäußert; er meinte, die Wissenschaften und Künste, welche jetzt die Menschen erfänden, wären wohl schon oft dagewesen und wieder vergangen um von neuem erfunden zu werden. Auch dieser Meinung liegt die Ansicht zu Grunde, daß die Welt im Ganzen nicht besser werde; aber folgerichtiger ist sie durchgeführt in der Lehre des Ibn Roschd, welche auch nicht einmal Schwankungen im Bessern und Schlechtern zuläßt. Immer dieselbe Materie und immer dieselbe Form, dieselbe leidende und dieselbe thätige Ursache können nur dieselbe Wirkung hervorbringen; die Verschiedenheit der Ergebnisse kann daher nur für den vorhanden sein, welcher auf das Einzelne sieht und das Ganze unbeachtet läßt; im Wesentlichen, im wahren

Grunde muß immer dasselbe bleiben. Dies ist das Ergebniß der reinen Naturansicht und der Erfahrung, welche nur das ewige Naturgesetz aufsucht, für welche aber die Erfahrungen der Sittengeschichte und die an sie sich anschließenden Hoffnungen auf das Bessere nicht vorhanden sind. Auch Ibn Roschd konnte sich diesen Hoffnungen nicht ganz entziehn; für die Individuen kennt er denn doch den erworbenen Verstand, welcher im Fortschreiten ist, ja er macht ihnen Aussicht auf die Anschauung des Wahren. An solche Hoffnungen schließen sich seine Ermunterungen zur Erforschung der Natur, zum Nachdenken über ihre Gründe an und hierin, werden wir sagen müssen, liegt die Fruchtbarkeit seiner Wirkungen für die Wissenschaft. Aber der erworbene Verstand und die Erleuchtung der Individuen sollen auch gänzlich wieder ausgelöscht werden, weil sie dem Wandel der Dinge unterworfen bleiben, und für die Menschheit können sie keine Frucht bringen, weil sie keinen höhern Grad der Einsicht jetzt zu erreichen im Stande ist, als den ihr von jeher beiwohnenden, weil schon Aristoteles und andere Philosophen vor ihm das Maß der menschlichen Weisheit erreichten. Ibn Roschd selbst konnte sich nur als Erhalter der alten Weisheit betrachten. In seinem Volke, in seiner Religion hat er auch nicht einmal einen Nachfolger gefunden. Zu weiterer, fortschreitender Erforschung der Wahrheit konnte sein System nicht auffordern. Mit ihm verschwindet die wissenschaftliche Forschung bei den Arabern.

Aber eine Nachwirkung seiner Lehren ist doch nicht ausgeblieben. Sie griffen in die Entwicklung der Philosophie bei den Christen ein. Unter ihnen hören wir seit dem 13. bis in das 17. Jahrhundert viel von Averroisten reden. Nicht immer freilich werden sie den Geist ihres Meisters treu wiedergegeben haben; aber die Lehren von der Eduction der Formen aus der Materie und von der Einheit des speculativen Verstandes sind doch bei ihnen haften geblieben und eine Neigung der naturalistischen Ansicht der Dinge nachzugehn hat sich durch sie verbreitet. Nicht ohne Widerstand konnte sie sich eindrängen in die ethische Auf-

fassungsweise, welche in der philosophischen Schule der christlichen Theologen herschte und wir finden daher auch unter den berühmtesten Scholastikern des 13. Jahrhunderts ihre bedeutendsten Gegner. Bei aller Neigung durch die Wissenschaft der Araber die aristotelische Philosophie an sich zu bringen scheute man sich doch den strengen Folgerungen des Averroes nachzugehen; den Avicenna, welcher weniger folgerichtig die naturalistische Richtung verfolgt hatte, war man lange geneigt für einen getreuern Ausleger des Aristoteles zu halten, als den Averroes. Aber wenn man auch vor seiner Lehrweise zurückscheute, so brachte sie doch für die entgegengesetzte Richtung der Scholastiker eine heilsame Gegenwirkung und das Ansehn des Averroes war im Steigen, so lange sich mehr und mehr das Bedürfniß herausstellte auch für die Betrachtung der sittlichen Welt die allgemeinen Grundlagen des natürlichen Gesetzes nicht außer Augen zu lassen und man in der Untersuchung der Natur den Aristoteles zum Führer nahm. Ohne Zweifel war es eine Aufgabe, welche man zu lösen suchen mußte, die Grundsätze für die Naturforschung mit den Grundsätzen für die moralischen Wissenschaften in Einklang zu setzen. Für die Anerkennung jener hat der Averroismus gewirkt, so lange die aristotelische Naturlehre in Ansehn blieb; als deren Ansehn gestürzt wurde, hat man doch nur eine umfassendere Grundlage für die Erfahrungen über die Natur durch neue Hülfsmittel unterstützt zu gewinnen gewußt und in der Theorie zur Erklärung der Naturerscheinungen geändert, aber die allgemeinen Grundsätze für die Naturforschung und für die Beurtheilung der Natur sind dieselben geblieben; das Verdienst des Averroes in der einseitigen, aber scharfen Bezeichnung dieser Grundsätze und in der Anregung der Naturforschung wird man auch jetzt noch anerkennen müssen.

9. Die Kenntniß der Wege, auf welcher die aristotelische und arabische Philosophie den Christen zugänglich wurde, ist noch nicht von vielen Unsicherheiten frei. So viel aber ist gewiß, daß hierbei Spanier und Juden vorzugsweise die Vermittlung

abgaben. Gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts erwarb sich Raimund, Erzbischof von Toledo, ein großes Verdienst um diese Studien, indem er aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzen ließ. Unter den Werkzeugen, welche er hierzu gebrauchte, scheinen besonders zwei sehr thätig gewesen zu sein, ein spanischer Geistlicher Dominicus Gundisalvi, welcher das Latein besorgte, und ein Jude Johannes Avendeath, welcher aus dem Arabischen in die Landessprache übersetzte um die zweite Uebersetzung in das Lateinische möglich zu machen. Zu gleicher Zeit aber waren auch andere Männer in ähnlicher Weise thätig und dieses Werk der Uebersetzungen ist lange Zeit, bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts besonders eifrig, fortgesetzt worden. Daß Juden hierbei Vermittler waren, ergiebt sich auch daraus, daß nicht allein aristotelische und arabische, sondern auch jüdische Werke für den Gebrauch der Scholastiker übertragen wurden. Diese haben auch einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Lehren des 13. Jahrhunderts ausgeübt. Sie machen uns überdies aufmerksam darauf, daß unsere Kenntniß der arabischen Philosophie in den Einzelheiten viele Lücken hat, wenn wir auch glauben ihren Zusammenhang im Allgemeinen zu einem befriedigenden Ueberblick bringen zu können. So wie die Juden Vermittler abgaben im Tausch der Gedanken von den Arabern zu den Christen, so scheinen sie auch eine ähnliche Rolle unter den Arabern selbst gespielt zu haben. Man findet sie im Orient und in Spanien, aber auch zwischen beiden in Aegypten und Marocco. Auch ihre Gedanken laufen zum Theil den Gedanken der Araber vorher und bewahren sich ihre Eigenthümlichkeit. Sie betreiben einen Handel mit geistigen Gütern, als thätige Mittelsleute, indem unter ihren Händen die Waare eine neue Gestalt und einen neuen Werth gewinnt. Für die Vermittlung zwischen arabischen Aristotelikern und Christen mußten besonders ihre Lehren passen, da sie, ihrer Religion getreu, doch niemals die Emanationslehre und die Ewigkeit der Welt ernstlich geltend machten, sondern immer die Schöpfung durch den Willen Gottes zu behaupten suchten. Eben hier-

durch bewahrten sie ihre Eigenthümlichkeit und ließen sich nicht überwältigen von den Einflüssen der größern Bildungssphäre, in welcher sie lebten. Da sie in der Zerstreuung wohnten, haben sie freilich eine Wissenschaft rein aus ihrer nationalen Bildung heraus nicht entwickeln können, sondern ihre Forschungen standen immer unter den herschenden Einwirkungen der Völker, unter welchen sie lebten; ihre Philosophie schloß sich an die Philosophie der Griechen, der Araber, der neuern Völker an, doch nicht ohne inneres Widerstreben. Eine rechte Gemeinschaft der Forschungen zwischen dem einen und dem andern Theile konnte hierbei nicht aufkommen. Daher trägt ihre Philosophie einen episodischen Charakter an sich; ihre Verflechtungen mit der Haupthandlung sind nicht leicht nachzuweisen und ebenso wenig läßt sich aus den Ueberlieferungen ein sicherer Zusammenhang in ihrer eigenen Entwicklung herstellen.

Zu derselben Zeit, in welcher die arabische Theologie und Philosophie ihre selbständige Entwicklung begann, finden wir einen Juden in Aegypten, nachher am Euphrat, welcher auf die spätere wissenschaftliche Bildung seiner Glaubensgenossen einen bleibenden Eindruck gemacht hat. Saadia suchte in seinem Werke über die Glaubenslehren und die Meinungen, um 933 geschrieben, die Uebereinstimmung der religiösen Ueberlieferung mit der Vernunft nachzuweisen. Seine Gedanken dringen nicht tief ein; eine populäre Lebensansicht sucht er gegen die Anfechtungen philosophischer Meinungen zu vertheidigen. Sie streitet besonders für die Freiheit des Willens und gestattet ihm anzunehmen, daß Gottes Allmacht doch keinen Eingriff in die Freiheit der menschlichen Vernunft sich erlaube. Ebenso vertrauensvoll vertheidigt er auch die Freiheit des göttlichen Willens in der Schöpfung der Welt. Wir würden es nicht für erforderlich gehalten haben diese verständige, aber wenig eindringende Ansicht zu erwähnen, wenn nicht einige Lehrpunkte in ihr stehen geblieben wären, welche auf Früheres und Späteres hinweisen. Dahin gehört seine an frühere Ueberlieferungen sich anschließende

Lehre von dem Lichtglanze, welchen Gott geschaffen habe und welchen in seiner Reinheit kein Mensch erblicken dürfe. Er wird in einer so engen Verbindung mit dem Wesen Gottes gedacht, daß man eher an eine Emanation als an eine Schöpfung bei ihm denken möchte. In diesem Schwanken zwischen beiden finden wir auch frühere und spätere Lehren der Juden. Noch ausdrücklicher weist auf Früheres die Lehre hin, welche Saadia anführt, daß Gott die Luft geschaffen und in ihr die 10 Zahlen und die 22 Buchstaben geschrieben habe zur Offenbarung seiner Geheimnisse. Sie wird auch von dem jüdischen Philosophen gebraucht, welchen wir sogleich näher kennen lernen werden, gehört aber der Kabbala an. Diese Lehre einer geheimen Ueberlieferung hängt entschieden der Emanationstheorie an, welche schon Philo unter den Juden verbreitet hatte. Ihr Ursprung ist ebenso dunkel, wie die Anwendung, welche sie von der Emanationslehre auf die Erklärung der Ueberlieferungen von der Schöpfung machte, verworren ist. In der Ausbildung der Philosopheme bei den Juden hat sie aber fortwährend eine Rolle gespielt und von den Juden aus auch in späterer Zeit auf die christliche Philosophie einen Einfluß gewonnen.

Um ein Jahrhundert später finden wir einen andern Juden, welcher nicht allein unter seinen Glaubensgenossen, sondern auch unter den Scholastikern eine bedeutende Einwirkung ausgeübt hat. Den letztern war er unter dem Namen Avicebron bekannt und galt ihnen für einen Araber. Neuere Forschungen haben ergeben, daß er Ibn Gebirol hieß und ein spanischer Jude war, geboren zu Malaga, unterrichtet zu Saragossa, wo er 1045 eine moralische Abhandlung herausgab. Er ist berühmt durch seine hebräischen Gedichte von mächtigem Schwung, welche noch gegenwärtig in der Synagoge ihr Ansehn behaupten und zum Theil seine Philosophie verrathen. Ueber Philosophie schrieb er in arabischer Sprache. Sein Hauptwerk, die Quelle des Lebens, ist noch in einem hebräischen Auszuge und in der lateinischen Uebersetzung vorhanden, in welcher es von den Scholastikern gebraucht

wurde. Er giebt den Beweis ab, daß geraume Zeit vor dem Ibn Badscha die aristotelische Philosophie nach Spanien vorgedrungen war, wenigstens unter Juden. Daß er unter den Muhammedanern Lehrer oder Schüler gehabt hätte, können wir nicht nachweisen, doch ist beides wahrscheinlich. Wir haben bei den spanischen Arabern eine Neigung gefunden die Materie näher an die Form heranzuziehn und ihr eine geistigere Bedeutung zu geben; hierin ist Ibn Gebirol nicht allein ihr Vorläufer, sondern seine Lehre spricht diese Richtung der Gedanken sogar noch offener aus, als die Lehren der Araber. Nicht unerwähnt dürfen wir lassen, daß er zwar im Allgemeinen dem Aristoteles folgt, aber doch gern auf den Plato sich beruft und eine Neigung zeigt mehr dem letztern als dem erstern in seinen Gedanken sich anzuschließen.

Seine Schrift die Quelle des Lebens oder über die allgemeine Materie und die allgemeine Form zeichnet sich vor ähnlichen Werken derselben Zeit durch zwei Absichten aus, in deren Verbindung wir das Eigenthümliche seiner Lehrweise zu suchen haben. Sie will auf der einen Seite die Begriffe der Materie und der Form in ihrer vollen Allgemeinheit für die Gesammtbetrachtung aller weltlichen Dinge herstellen und auf der andern Seite zeigen, daß die Verbindung beider in der ganzen Welt eine höhere Macht beweise, welche sie bewirke, nemlich den schöpferischen Willen Gottes. Auf die Untersuchung dieses letzten Grundes alles weltlichen Seins, welchen wir vom Wesen Gottes unterscheiden sollen, wird aber in dieser Schrift nur nebenbei eingegangen. Ibn Gebirol verweist über ihn auf eine andere Schrift, welche er verfaßt hatte, und man kann daher die Auseinandersetzung seiner Lehren, welche uns zugänglich ist, nicht für ganz vollständig ansehn.

In seinen Untersuchungen über den Gegensatz zwischen Form und Materie geht er den gewöhnlichen Gang der Peripatetiker. Er zeigt zuerst die Nothwendigkeit beide von einander in der Körperwelt zu unterscheiden sowohl bei Producten der Kunst, als

bei Naturproducten. Wenn etwas wirklich werden soll, so bedarf es dazu der Materie, welche das Vermögen abgiebt, in der Wirklichkeit aber die Form annimmt; jene bezeichnet das Allgemeine, welches der Träger der Form ist; diese bildet den Unterschied, welcher aus der allgemeinen Körperlichkeit, der räumlichen Ausdehnung, einen bestimmten Körper macht. Die Auseinandersetzung dieser Lehren führt sogleich auf den Gedanken einer allgemeinen Materie, welche von jeder Form, also auch von der Form der Körperlichkeit getrennt gedacht werden muß; die Form der Körperlichkeit macht sie nur offenbar; sie selbst ist zu denken als der verborgene Grund, welcher nicht körperlich, sondern geistig, nicht sinnlich, sondern intelligibel ist. Hierin ist schon angelegt, was Ibn Gebirol mit seinen Untersuchungen über die Materie überhaupt beabsichtigt, ihren Begriff nemlich außer dem Bereich des Sinnlichen und Körperlichen zu stellen. Seine Manier aber geht überhaupt so zu Werke, daß sie den Beweisen aus dem allgemeinen Begriff die Beweise aus der Erfahrung zur Seite stellt. Hierdurch verwickelt er seine Lehre, indem er das aristotelische Weltsystem, welches ihm die Welt der Erfahrung darstellt, in seine Untersuchungen zieht und auf Lehren eingeht, die nur als Voraussetzungen bei ihm auftreten. Er verräth dabei, daß er die Meinung der arabischen Aristoteliker theilt, welche in der Materie trotz ihrer Allgemeinheit doch nur die niedrigste Stufe des Daseins erblicken. Indem Ibn Gebirol der allgemeinen Materie Geistigkeit beilegt, zeigt er zwar seine spiritualistische Neigung nur geistige Träger der Erscheinung zuzulassen; dies setzt sich auch in seiner Lehre fort, daß wir in der Materie nicht etwas Todtes zu sehen hätten, daß vielmehr überall Leben sei; aber die Erfahrnng der körperlichen Materie läßt ihr nun eine schlechthin leidende Geistigkeit annehmen und ein völlig passives Leben. Hierdurch wird er dann doch dazu geführt eine niedrigste Stufe des Daseins zu setzen, in welcher jede Thätigkeit, jede Bewegung von innen heraus fehlt. Sie steht von dem Princip der Bewegung, dem Willen, am entferntesten; sie ist nur

eine verdichtete, dunkel und starr gewordene Geistigkeit. Dies läßt ihn in seiner seelsorgerischen Thätigkeit die Strenge der wissenschaftlichen Begriffe verlassen, weil er sie für ungenügend hält unsere sinnlichen Neigungen zu überwinden, welche uns zum Niedern ziehn; er ist besorgt, daß diese Neigungen uns nicht gestatten möchten dem höhern Schwunge des Geistes zu folgen, zu welchen die wissenschaftlichen Grundsätze uns erheben möchten; daher glaubt er diesen noch Veranschaulichungen durch die Erfahrung zur Seite setzen zu müssen.

Hieraus werden wir es uns erklären können, daß Ibn Gebirol noch einen besondern Ansatz macht um uns unabhängig von seinen allgemeinen Grundsätzen über Materie und Form die Nothwendigkeit darzuthun, daß wir geistige Wesen anzunehmen haben. Eine neue Verwicklung seiner Beweise ergiebt sich daraus, daß er die geistigen Wesen nach der gewöhnlichen Annahme der Aristoteliker für einfache Wesen gelten läßt, obgleich sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Doch auch hier werden noch Beweise aus allgemeinen Grundsätzen den Erfahrungsbeweisen vorangestellt. Sie berufen sich darauf, daß zwischen Gott dem Schöpfer und der geschaffenen Welt ein Mittleres sein müsse; denn die Wirkung müsse der Ursache ähnlich sein; zwischen der Körperwelt, einem reinen Producte, und Gott, dem absolut Thätigen, zwischen dem Zusammengesetzten und der absoluten Einfachheit Gottes finde keine Aehnlichkeit statt; das Mittlere sollen alsdann die einfachen geistigen Substanzen abgeben. Sie müßten zuerst geschaffen werden, damit aus ihnen alsdann das Zusammengesetzte zusammengesetzt werden könne. Hierin ist wenig Klarheit; denn das Zusammengesetzte wird nach der einen Seite zu als Geschöpf, nach der andern Seite zu als nicht geschaffen gedacht. Was zu dieser Lehrweise führt, beruht nur auf der Meinung, welche wir schon oft gehört haben, daß es sich wohl begreifen ließe, wie ein geistiges Wesen andere geistige Wesen, aber nicht wie es körperliche Dinge schaffen könnte. Ibn Gebirol verräth in der Auseinandersetzung dieser Vermittlungs-

theorie auch seine Neigung zur Emanationslehre, indem er die Meinung aufstellt, daß die einfachen Substanzen der niedern Welt nicht sich selbst mittheilen, sondern nur ihre Stralen von sich ausgehn lassen können; denn keine Substanz gehe aus sich oder ihren Grenzen heraus, nur ihre Kraft trete aus ihr heraus; dieser vom Höhern ausgehenden Kraft wird aber alsdann ein eigenes Dasein zugeschrieben; sie wird hypostasirt. Die Beweise von der Seite der Erfahrung sind nun wohl reichhaltiger, beruhen aber auch um so mehr auf Voraussetzungen der aristotelischen Schule über die Stufen der geistigen Kräfte. Als solche werden nachgewiesen die vernünftige, die thierische und die vegetative Seele, zuletzt die Natur, welche die Elemente bewegt. In der Bewegung aber wird im Allgemeinen der Beweis für die geistigen Substanzen gesucht, weil das Körperliche sich nicht selbst bewegen könne. Im Besondern jedoch wiegt noch schwerer der Beweis von der vernünftigen Seele. Ibn Gebirol betrachtet den Menschen als die kleine Welt; dieselben Verhältnisse, welche in dieser sich fänden, müßten auch in der großen Welt angenommen werden. So wie nun die höchste Kraft im Menschen, die Vernunft, durch Seele, Lebensgeist und Natur mit dem Körper verbunden wäre, so müßten wir auch diese einfachen Substanzen als das Vermittelnde im großen Ganzen ansehn. Leider werden nur diese Gesichtspunkte wieder durch die Grundsätze der Emanationslehre gestört. Es könnte als eine fruchtbare Lehre angesehn werden, daß in der höhern Natur etwas Entsprechendes für die zehn Kategorien, welche nur die sinnliche Welt treffen, sich finden müßte; aber sie kommt nur zu einer verworrenen Anwendung, weil der Unterschied zwischem Höherm und Niederm nur auf einen Gradunterschied zurückgebracht wird. Je tiefer die Dinge herabsteigen, um so dunkler, dichter, starrer werden sie; um so mehr verkörpern sie sich. Die Grundsätze der Emanationslehre werden zuweilen in so starken Ausdrücken vorgetragen, daß die niedern Dinge nur als Producte des Höhern sich darstellen. Die naturalistische Ansicht der Dinge herscht in seiner Lehre offenbar vor.

Nachdem nun so das Dasein geistiger Substanzen festgestellt ist, geht der Beweis dazu über zu zeigen, daß sie, wie die körperliche Substanz, aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Die Beweisführung ist auch hier weniger einfach, als man wünschen möchte; sie verwickelt sich dadurch, daß sie den Begriff der Materie in seiner eigentlichen Bedeutung nicht in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt. Sie beruft sich auf ihn, indem sie geltend macht, daß die Materie nichts weiter bezeichne, als das dem Vermögen nach Seiende und daß diese Weise des Seins auch den geistigen Substanzen nicht abgesprochen werden könne; denn sie werden und haben das Vermögen zu sein und in verschiedener Form zu sein. Dasselbe liegt auch dem oft wiederholten Gedanken zu Grunde, daß die geistigen Dinge eines Trägers für ihre Formen bedürfen. Aber der Hauptbeweis soll doch von einem andern Punkte aus gesucht werden. Die Form wird nemlich als der Grund der Verschiedenheit gedacht, wie es in aristotelischer Lehre lag; die Verschiedenheit der geistigen Dinge setzt aber ein Allgemeines voraus, an welchem sie ist, und dies Allgemeine muß die Materie sein, welche die verschiedenen Formen annimmt. Aus diesem Beweise fließt die Schwierigkeit, daß nach seinen Voraussetzungen der Grund der Besonderheit der Form und nicht der Materie zufallen würde, was gegen die Annahme der Peripatetiker ist. Nur dadurch zieht sich Ibn Gebirol aus ihr, daß von der Vielheit der Formen noch eine allgemeine Form unterschieden wird, welche alle Formen in sich schließt, und daß dieser Form alsdann die Annahme zur Seite tritt, daß die Materie trotz ihrer Allgemeinheit der Grund werde, warum die allgemeine Form in eine Vielheit der Formen sich spalte, indem sie weiter und weiter in die Materie sich versenke und mehr und mehr sich entferne von dem Grunde aller Dinge. Diese Vorstellungsweise ist von den arabischen Aristotelikern auf ihn übergegangen, mit welchen er überhaupt in der großen Masse seiner Begriffe übereinkommt. Er unterscheidet sich von ihnen nur in der Ausdehnung, welche er dem Begriffe der Materie giebt; wo

es dagegen auf die Verschiedenheiten der Formen ankommt, d. h. auf besondere Begriffe, da stimmt er mit ihnen bis auf nicht sehr wesentliche Abweichungen überein. Den Gegensatz zwischen Materie und Form, bemerkt man nun wohl, hat seine Lehrweise doch nicht recht zu bewältigen gewußt. Sie hat vorzugsweise einen andern Gegensatz im Auge, den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, der Gegensatz zwischen Materie und Form steht ihr nur in zweiter Linie, weil er mit jenem Gegensatze in Verbindung kommt. Denn dem Ibn Gebirol kommt es vor allen Dingen darauf an seine religiöse Ueberzeugung mit der wissenschaftlichen Ueberlieferung in Einklang zu setzen und da macht ihm das materielle Dasein Bedenken. Er kann sich wohl ohne Schwierigkeit erklären, warum Gott die Vollkommenheit der Formen in die Welt gesetzt hat, aber nicht so leicht, warum auch die Materie, der Grund der Beraubung, sein mußte. Der Meinung kann er nicht beistimmen, daß sie von Ewigkeit sei, kein Geschöpf Gottes. Um sie aber als ein Geschöpf Gottes denken zu können, fordert er nun eine reine Materie, welche nichts Körperliches an sich trägt, welche von den Graden und Unterschieden der Dinge ganz unberührt bleibt und der geistigen Welt ebenso wenig, wie der körperlichen Welt fehlen kann. Die Geisterwelt wird nicht weniger bewegt, als die Körperwelt und ihre bewegliche Natur setzt die Materie in ihr voraus, welche mit der Form in Verbindung gebracht werden muß durch eine bewegende Kraft. So stellt sich der Gegensatz heraus zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen; jener hat alles Sein in unwandelbarer Weise und ist daher ohne veränderliche und bewegliche Materie; diese dagegen müssen werden; Bewegung und Veränderung müssen ihnen zukommen und daher können sie auch nicht anders als zusammengesetzt sein aus Materie und Form.

In dieser Ansicht von den weltlichen Dingen liegt nun, daß ein Grund gesucht werden muß, welcher Materie und Form verbindet und das zusammengesetzte Dasein der weltlichen Dinge erklärlich macht. Die Zusammensetzung kann nur als eine Folge

der Bewegung angesehn werden; es gehört also eine bewegende Ursache dazu um sie hervorzubringen. Die bewegende Ursache findet sich aber weder in der körperlichen, noch in der geistigen Welt, denn beide sind zusammengesetzt und also der Bewegung unterworfen. Auch Gottes Wesen endlich dürfen wir nicht als bewegende Ursache ansehn; denn es ist unveränderlich. Hierauf beruht es, daß wir ein Mittleres zwischen Schöpfer und Geschöpf annehmen müssen. Dies ist der Wille Gottes, sein schöpferisches Wort; denn nur den Willen können wir als bewegende Ursache ansehn. Der Wille ist das Princip des freien Handelns; alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, muß als sein Werk betrachtet werden. Dieser letzten bewegenden Ursache dürfen wir nun keine Materie zuschreiben und sie nicht als zusammengesetzt aus Materie und Form ansehn, denn sonst würde sie eine andere bewegende Ursache voraussetzen. Daher sträubt sich Ibn Gebirol auch gegen die Lehren der Peripatetiker, welche Gott oder das Werkzeug seiner Wirksamkeit auf die Welt für eine immaterielle Form erklärt hatten. Im eigentlichen Sinne darf der Beweger der Welt nicht Form genannt werden, weil er keine Materie hat. Doch wird zugestanden, daß er alle Formen in sich trägt und daher auch wohl als die allgemeine Form oder als die Form in ihrer Vollkommenheit betrachtet werden könnte.

Wir haben schon bemerkt, daß Ibn Gebirol die Lehre vom Willen in seiner Quelle des Lebens nur nebenbei berührt. Er betrachtet ihn als etwas für uns Unerkennbares und wird daher auch in seinen ausführlichen Untersuchungen über ihn höchstens eine mystische Vereinigung unserer Seele mit ihm in Aussicht gestellt haben. Wie sehr er nun auch antreibt mit den frommen Uebungen der Religion Wissenschaft zu verbinden um uns und unsern Zweck kennen zu lernen und dadurch fähig zu werden nach der Glückseligkeit zu trachten, so setzt er doch unserer wissenschaftlichen Erkenntniß sehr bestimmte Grenzen. Die Materie und die Form können wir erkennen, wiewohl nur schwer, wenn unser Verstand sich gereinigt hat. Doch können wir sie nicht be-

finiren, weil sie die höchsten Gattungen sind, sondern nur eine Beschreibung von ihnen geben. Der Verstand steht unter ihnen, weil er selbst aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Ebenso könnten wir den Willen Gottes nicht erklären, sondern nur beschreiben, als die göttliche Kraft, welche Form und Materie macht und mit einander verbindet. Gott selbst können wir nur aus seinen Werken erkennen; aus ihnen sein Wesen zu entnehmen ist unmöglich, weil seine Werke weit unter seinem Wesen sind. Dennoch werden wir aufgefordert zum Gedanken Gottes uns zu erheben und überhaupt uns aufzuschwingen über das Niedrige, besonders über die Körperwelt, welche als ein unendlich Kleines geschildert wird gegen den unendlichen Umfang des Höhern, Geistigen und zuletzt gegen die göttliche Allmacht. In diesem Aufsteigen zum Höhern wird die wahre Frucht der Wissenschaft gesucht, welche vom Tode uns befreie und mit der Quelle des Lebens uns verbinde; aber vor dem Allerheiligsten bleiben wir stehen; den letzten Grund können wir nicht erkennen; daher bleiben auch hier ungelöste Räthsel übrig. Räthselhaft bleibt es, woher Materie und Form beide in ihrer Allgemeinheit kommen. Wir haben schon angeführt, daß sie vom göttlichen Willen gemacht werden sollen; aber gewöhnlich wird er nur als bewegender Grund angesehn, welcher beide vereinigt und zu einer andern Lehrweise schreitet auch Ibn Gebirol, indem er einen tiefern Grund der Materie und der Form nachweisen möchte. Die Materie soll aus Gottes Substanz, die Form aus seinen Attributen stammen. Diese Lehrweise wendet sich der Emanationslehre, jene der Schöpfungslehre zu. Zu einer völligen Entscheidung zwischen beiden kommt es nicht. Wenig würde es auch austragen, wenn Ibn Gebirol die Schöpfung der Materie durch das Wort Gottes gelehrt, aber damit verbunden hätte, was er beständig wiederholt, daß der göttliche Wille doch nur unvollkommene Werke hervorbringen könnte, welche schwächer und schwächer würden, je mehr sie von ihrer Quelle sich entfernten, weil die Materie nicht fähig sei die ganze Vollkommenheit der göttlichen Formen in sich

aufzunehmen und, und daß die erste Emanation die folgenden Emanationen in ihren schwächern Graden nothwendig mache, weil eine Emanation die andere herbeiziehe und keine Emanation dem gleich sein könne, wovon sie ausgehe. Diese Sätze schließen alles Wesentliche der Emanationslehre in sich.

Eine entschiedene Denkweise können wir in den Lehren des Ibn Gebirol nicht finden. Möglich ist es, daß er in seiner Schrift über den göttlichen Willen zu festern Entscheidungen kam, aber als wahrscheinlich können wir es nicht ansehn. Denn obgleich seine Lehre darauf ausgeht das Materielle dem Verständniß näher zu rücken, spricht er sich deutlich dahin aus, daß dem Menschen und allen Geschöpfen ein völliges Verständniß nicht erreichbar sei. Der göttliche Wille muß herabsteigen bis zur äußersten Grenze der Körperlichkeit; den niedern Gebieten kann er nicht völlig sich mittheilen, sondern nur nach ihrer Fähigkeit ihn zu fassen. Diese Ohnmacht, welche der göttlichen Allmacht zugeschrieben wird, sollen wir zwar nur als eine scheinbare ansehn, weil Gottes Macht nicht heruntersteige, sondern nur die Geschöpfe heraufsteigen zu ihr nach ihrer Empfänglichkeit; aber niemand wird sich täuschen lassen durch diese Umkehrung des Verhältnisses, da die Ohnmacht der Materie, wenn sie vom Willen Gottes kommt, auch ihm zur Last fallen muß. So können wir uns nicht verläugnen, daß die Weltansicht des Ibn Gebirol naturalistisch ist, befangen vom Weltsysteme der arabischen Aristoteliker. Seine Wissenschaft zeigt uns nur die verschiedenen Kreise des Daseins, welche nach einem ewigen Gesetze in ihrer Bahn festgehalten werden, und eröffnet uns zum Trost über unsere Schranken, daß Gottes Weisheit nur nach der beschränkten Empfänglichkeit der Geschöpfe sich mittheilen konnte; wir mögen uns trösten in der Ahnung, daß alles so gut sei, wie es möglicher Weise sein konnte. Der Weise mag sich damit beruhigen über seine Schwachheit, aber stärker wird er dadurch nicht und die Welt nicht besser. Der Zweck wird nicht erreicht und nicht einmal eine Annäherung an ihn dürfen wir hoffen.

Im Wesentlichen ist dies dieselbe Weltansicht, welche wir beim Averroes in noch bestimmtern Formen ausgedrückt gefunden haben. Für die Entwicklung der Denkweise der letztern kann man die Keime bei Ibn Gebirol angelegt finden. Sie erhebt den Begriff der Materie zur Geistigkeit, befreit ihn von der beschränkten Auffassungsweise, welche nur das Substrat des Körperlichen in ihm erblickt, und findet alle Formen, alle Wirklichkeit, geistige und körperliche, in ihm angelegt. Nur die Empfänglichkeit des Niedern für die Einwirkungen des Höhern bezeichnet ihm die Materie. Die Ausdrücke, welche Ibn Gebirol von ihr gebraucht, entsprechen zuweilen völlig dem, was Averroes über die Eduction der Formen aus der Materie gelehrt hatte. Die geistigen Formen sind ihm in den materiellen Dingen verborgen, die Seele soll sie herausziehn. Dieser Act wird von Ibn Gebirol nur mehr von subjectiver Seite, als ein Act des Erkennens gefaßt, wärend Averroes ihm eine rein objective, physische Bedeutung giebt.

Noch ein anderer jüdischer Philosoph hat durch seine Lehren einen Einfluß auf die Scholastik ausgeübt, Moses Ben Maimun (Maimonides). Es war ein jüngerer Zeitgenosse des Averroes, geboren 1135 zu Cordova, hatte zum Lehrer in der Philosophie einen Schüler des Ibn Badscha und war ebenso ausgezeichnet in der jüdischen wie in der arabischen Gelehrsamkeit, besonders von großem Ruhm in der Medicin. Die Unduldsamkeit der Almohaden zwang ihn und seine Familie sich öffentlich zur muhammedanischen Religion zu bekennen, wärend er innerlich Jude blieb. Um diesem Druck sich zu entziehn, wanderte er aus, zuerst nach Fez, dann nach Aegypten, wo er die Freiheit genoß in den Gebräuchen seiner Religion zu leben. Zu Cairo lehrte er und übte die Arzneikunst mit großem Ruhme. Hier starb er 1204. Seine Lehren stehen im größten Ansehen bei seinen Glaubensgenossen. Unter seinen zahlreichen Schriften ist die berühmteste sein Wegweiser der Verirrten. Sie beweist seine umfassende Bekannt-

schaft mit den Systemen der Philosophie, welche zu seiner Zeit in Ansehn standen.

Seine Lehre ist ein gemäßigter Eklekticismus, welcher mehr auf religiösen Glauben als auf philosophische Erkenntniß sein Vertrauen setzt. Die Erkenntniß und die Liebe Gottes betrachtet er als den letzten Zweck des Menschen. Zu ihm können uns die Wissenschaften anleiten; Logik und Mathematik geben eine Vorbereitung und Bildung unseres materiellen Verstandes ab; sie führen zur Physik, welche uns die Thür zur Metaphysik öffnet. Aber dieser Weg ist für wenige; die meisten müssen durch die Religion geleitet werden. Und selbst für die, welche den philosophischen Weg gehen können, bleiben viele Zweifel zurück. Die aristotelische Philosophie liegt zwar der wissenschaftlichen Denkweise des Maimonides zu Grunde; aber er muß sich gestehn, daß ihre Lehren viel Hypothesen enthalten und durch die physische Erkenntniß des Weltsystems zum ersten Beweger in einem keineswegs sichern Gange aufsteigen wollen. Die Lehren über das Ueberirdische sind sehr ungewiß, ein poetischer Traum; unsere Kenntniß des Himmels ist beschränkt; wir verdanken sie der Mathematik, welche uns doch nicht das Wesen und das Leben der himmlischen Mächte verrathen kann. Daher billigt er zwar die astronomischen Lehren vom Einfluß himmlischer Kräfte und höherer geistiger Wesen auf unsere Erde; aber er kann in ihnen doch nur Meinungen sehn, welche der Religion nicht zuwider sind. Schlimmer aber steht es mit den Lehren des Aristoteles über die Bildung der Welt. Sie leugnen den Anfang und die Schöpfung der Welt. Die Annahme der Ewigkeit der Welt ist jedoch nur eine Hypothese. Auch die Schöpfungslehre können wir nur als eine Hypothese behaupten; sie hat zwar größere Wahrscheinlichkeit; aber nur durch die Religion erhält sie ihre Bestätigung. Ueber die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt spricht Maimonides nur sehr schwankend sich aus. Er will nur eine Erkenntniß der negativen Eigenschaften Gottes uns zugestehn, indem er die Unveränderlichkeit Gottes im strengsten

Sinn behauptet und alle Lehren der heiligen Schrift von den Wirkungen Gottes in der Welt für bildliche Ausdrücke erklärt. Die Lehre von der Trinität und dem schöpferischen Worte Gottes fallen in dieselbe Kategorie. Aber unter seine negativen Attribute Gottes mischen sich auch positive ein, Weisheit, Leben, Macht, Wille und Selbsterkenntniß; sie machen es ihm möglich Gott auch als Schöpfer zu betrachten. Die Macht Gottes jedoch, welche in der Schöpfung sich beweist und das Band für die Einheit der Welt abgiebt, läßt er auch ausfließen von Gott und gebraucht über sie Ausdrücke, welche eine Neigung zur Emanationslehre verrathen. Von noch größerm Bedenken ist es, daß er, obgleich Gegner der Lehre von der Ewigkeit der Welt, doch die ewige Dauer der Welt ohne allen Zweifel festhält. Die Hervorbringung der Welt müssen wir als einen Ausfluß des göttlichen Wesens ansehn; so wie dieses ewig ist, so können auch seine Wirkungen kein Ende haben; die Welt im Ganzen hat keinen andern Zweck als Gott selbst, seinen Ruhm; dieser Zweck ist unvergänglich und so auch das Mittel.

Das Bedenkliche in dieser Lehre zeigt sich besonders in den Meinungen über die Vorsehung Gottes. Maimonides setzt seine Lehre über sie besonders den Behauptungen der Motazale entgegen, welche die Vorsehung Gottes über alle besondere Dinge der Welt ausgedehnt hatten. So weit zu gehen ist er nicht geneigt. Für die übrigen Arten der Natur läßt er Gott nur im Allgemeinen sorgen; er erhält ihre Arten; nur den Menschen hat er seine Vorsehung auch im Besondern zugewandt, weil sie allein Vernunft haben, Gott erkennen und Seligkeit im Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht genießen können. Für sie denkt er daher doch auch an einen besondern, ihnen eigenen Zweck; sie dienen nicht allein zum Ruhme Gottes; ihr Zweck wird daher vom Zwecke der übrigen Dinge abgelöst; sie können ihren Zweck erreichen, wenn auch das Werden der Dinge in der Welt seinen Gang ohne Aufhören fortgeht; sie stellen sich daher dem Maimonides nicht mehr als Glieder des großen Weltplans dar.

Diesen anthropologischen Standpunkt werden wir wohl als den Hauptgrund seiner Schwankungen in der Philosophie ansehn müssen. Er ist gegen die ascetischen Mittel, gegen das contemplative Leben, weil sie uns außer Zusammenhang mit der Welt setzen und die Grade des Aufsteigens in der Erforschung des weltlichen nicht beachten; aber den religiösen Ueberzeugungen, welche das Wunder in der Auferstehung der Leiber fordern, will er sich doch nicht entziehn, wenn er auch nicht das Höchste, die Anschauung Gottes, von ihm erwarten kann. Es mag das eine Vorbereitung für das größere Wunder in diesem höchsten Zweck sein. Auch die Prophetie betrachtet er in diesem Lichte; er sucht sie auf natürlichem Wege zu erklären, doch reicht dies nicht völlig aus; er ist zuletzt genöthigt noch ein Wunder zu Hülfe zu rufen, eine besondere Emanation Gottes, in welcher der thätige Verstand dem leidenden sich mittheilt und von diesem aus auch die niedern Seelenkräfte ergreift. Diese Wunder, welche uns außer dem Zusammenhang mit der sinnlichen Welt setzen, krönen sich zuletzt im Tode oder nachdem das Wunder der Auferstehung der Leiber seinen Zweck und sein Ende erreicht hat und wir nun ganz geistig geworden sind; dann werden wir in reiner Geistigkeit der Anschauung Gottes uns erfreuen können. So sucht er den Menschen ihren Zweck, das Ziel der besondern Vorsehung Gottes, zu retten, wärend die übrige Welt für sich ohne Zweck ihren unaufhörlichen Verlauf hat. Der Mensch muß zuletzt doch in reiner Geistigkeit von der Welt abgesondert werden. Diese Absonderung ist aber schon in der Lehre des Maimonides von der Freiheit der Vernunft angelegt. Wie die Seele als Form des organischen Körpers diesen beherscht, so beherscht die Vernunft die Seele als Form derselben. Von dieser Seite setzen sich der Freiheit keine Schwierigkeiten entgegen. Aber wie ist die Freiheit der menschlichen Vernunft mit der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes zu vereinigen? Diese Frage ist unbeantwortlich. Hieraus dürfen wir aber keinen Zweifel an der Freiheit unserer Vernunft schöpfen. Was die Freiheit ist, wis-

sen wir; wir kennen sie aus Erfahrung; nicht so gut können wir die Vorsehung begreifen. Aus einer so dunkeln Sache dürfen wir keinen Beweis gegen die klaren Einsichten unserer Erfahrung ziehn. Diese skeptische Lösung der Frage werden wir begreifen können, wenn wir bedenken, daß Maimonides die Vorsehung Gottes theilt und sie zwar im Allgemeinen alle übrige Dinge der Welt unbedingt beherschen läßt, für die Menschen aber eine besondere Vorsehung fordert, welche auf ihre freien Handlungen Rücksicht nimmt und von ihnen zu ihren Maßnahmen sich bestimmen läßt. Wir sehen hieraus, was er unter seiner besondern Vorsehung für den Menschen versteht. Es ist eine Vorsehung, welche zu Gunsten der Freiheit Ausnahmen von der allgemeinen Regel gestattet. Das ist der Grund der wunderbaren Absonderungen, in welchen sich ihm das Leben des einzelnen Menschen von der Gesammtheit der Welt zeigt.

In den Lehren des Saadia, des Ibn Gebirol und des Moses Maimonides kann man Anfang, Mitte und Ende der Verwicklungen dargestellt finden, in welche die Juden des Mittelalters mit der arabischen Philosophie gekommen sind. Bei Saadia ist die Verbindung ganz äußerlich, mehr Abwehr, als Eingehn auf eine noch nicht sehr starke, nur in der Bildung begriffene Lehre; bei Ibn Gebirol streift sie an Hingabe, doch nicht ohne Widerstreben; Moses Maimonides ist im Begriff die Fessel der fremden Lehrweise von sich abzustreifen; in den Einzelheiten, äußerlich fügt er sich; im Allgemeinen fühlt er sich frei; sein skeptischer Eklekticismus hat diesen Sinn. Die Verbindung der Juden mit der fremden Waare der arabischen Philosophie ist doch nicht sehr eng gewesen. Die Philosophie der Völker, mit welchen sie lebten, hat zu verschiedenen Zeiten ihnen dazu gedient von den Ueberladungen an Gebräuchen und Ueberlieferungen, zu welchen sie geneigt waren, sich zu befreien; ihre Philosophen sind dadurch bis nahe an die Grenzen der natürlichen Religion geführt worden; aber die Grundgedanken ihres Glaubens haben sie doch nicht aufgegeben; diese jüdischen Philosophen unter den Ara-

dern vertheidigten die Freiheit des Willens, Gottes in der Schöpfung, des Menschen in seinem Gehorsam gegen die göttlichen Gebote zu seiner Beseligung; sie vertheidigten diesen freien Willen des Menschen so hartnäckig, daß sie wenig darum sich kümmerten den einzelnen Menschen, so wie ihr ganzes Volk außer Zusammenhang mit dem Gesetze der Natur und der Geschichte zu setzen. Die Emanationslehre hat in der Kabbala Einfluß auf die Juden gewonnen, aber sie ist ihnen doch im Ganzen fremd geblieben, eine Geheimlehre, welche hinwies auf die Dunkelheiten in dieser von der übrigen Welt sich absondernden Stellung des Volksglaubens. Eine weltbewegende Macht abzugeben war diese Stellung nicht fähig; aber der entgegengesetzten Einseitigkeit hat sie entgegengearbeitet; von dem Naturgesetze, welche alles nach gleichem Maße messen, alles unter die allgemeine Nothwendigkeit bringen will, haben die jüdischen Philosophen ihren Willen nicht brechen lassen. Den Naturalismus der arabischen Aristoteliker zu den Christen herüberzuführen waren sie nun wohlgeeignet. Wie die Juden, so vertheidigten diese die Freiheit des Willens in der Schöpfung, in der Heiligung des Menschen; sie hatten aber noch mehr im Sinne; sie wollten diese Freiheit auch geltend machen in Zusammenhang mit der ganzen Welt und das sittliche Reich zur Herrschaft über die ganze Natur führen, nicht nur den Anfang der Welt, sondern auch ihr Ende, ihren Zweck behaupten.

Viertes Kapitel.

Der dritte Abschnitt der scholastischen Philosophie.

1. Eine Lehre, welche, wie die aristotelische, von den bisherigen Wegen der scholastischen Systeme sehr weit entfernt lag konnte nicht sogleich bei den christlichen Theologen sich sichern Bahn brechen. Doch war der Name des Aristoteles berühmt genug um Aufmerksamkeit zu erregen. Auch fühlte man wohl in der praktischen Richtung, welche man verfolgte, das Bedürfniß eine vollständigere Uebersicht über das System der Natur zu gewinnen um in ihm den Schauplatz und die Grundlage menschlicher Thaten zu erkennen. Wir sehen daher allmälig seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts einzelne Kenntnisse und Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer unter den Scholastikern Platz greifen; aber es gehörte eiserner Fleiß und tiefes Nachdenken dazu um in einer vollen Uebersicht die Physik und die Metaphysik des Aristoteles sich anzueignen und die natürliche Scheu der Theologen vor dieser neuen Lehrweise zu überwinden, indem man sie mit den Bestrebungen der damaligen christlichen Theologie zu verweben wußte. Dieses Werk hat Albert der Große vollbracht.

Albert von Bollstatt, ein schwäbischer Adliger, 1193 zu Lauingen geboren, war in den Dominicanerorden getreten und lehrte meistens zu Köln, eine kurze Zeit auch zu Paris. Vor-

zugsweise war sein Leben den wissenschaftlichen Untersuchungen gewidmet, obwohl er auch in Geschäften des praktischen Lebens Geschick bewies und in Ansehn stand. Ein langes Leben bis zum Jahre 1280 war ihm geschenkt, aber die Arbeit, welche er vollbrachte, war auch nicht weniger groß. Es giebt wenige Männer, welche für alle Zweige der Wissenschaften ihrer Zeit mehr geleistet hätten, als er. Er steht am Eingange einer neuen Zeit, welche aber nicht rein aus ihrer eigenen Erfahrung und Einsicht eine Umwälzung aller Lehrweisen unternahm, sondern den Unterricht des Alterthums suchte um mit neuen Hülfsmitteln ausgerüstet Größeres zu leisten. Die Aristoteliker hatten diese Hülfsmittel dargeboten. Alberts Unternehmungen sind vorzugsweise der Erklärung der aristotelischen Schriften gewidmet. Auf seinen Umschreibungen der aristotelischen Werke, welche er mit den Ergebnissen seiner eigenen Forschungen, besonders in der Naturforschung, erweiterte, beruht die Einsicht, welche das Mittelalter in die aristotelische Philosophie gewann. Nur in einem sehr unbilligen Miskennen seiner Bestrebungen hat man ihn den Affen des Aristoteles genannt. Denn in sehr wichtigen Punkten der Metaphysik setzte er seinen Widerspruch den Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger entgegen, zum Theil dem Plato, zum Theil der christlichen Lehrweise folgend, in allen Stücken nach eigener Ueberlegung sich entscheidend. Davon zeugen die Abhandlungen, welche er zur Bestreitung aristotelischer Irrthümer schrieb. Der aristotelischen Metaphysik setzte er seine Summe der Theologie zur Seite; im Bewußtsein des höhern Standpunktes, welchen der christliche Glaube gebracht hatte, aber auch mit einer rührenden Bescheidenheit, welche ihn seinen Schüler, den Thomas von Aquino, in diesem Gebiete als seinen Meister anerkennen ließ. Die Sage hat ihn zu einem Zauberer gemacht; er ist auch von Aberglauben nicht frei und ohne Verwirrung konnte die Mischung verschiedenartiger und verworrener Ueberlieferungen, welche in Masse über diese Zeit hereinstürzte, nicht abgehn; aber es ist zu bewundern, wie er eine Ordnung

in ihr zu schaffen und sie fruchtbar für die Bestrebungen seiner Zeit zu machen wußte.

Die aristotelische Lehre hat ihn vor allem in der Ueberzeugung bestärkt, daß wir von der Erfahrung uns belehren lassen müssen. Wir leben in den Wirkungen; von ihnen sollen wir über die Ursachen belehrt werden. Unser Verstand kann nicht bei den nächsten Ursachen stehn bleiben; denn sein Verlangen die letzte Ursache zu erkennen kann ihm nicht vergeblich eingepflanzt sein. Gott also sollen wir zu erkennen suchen und dürfen ihn nicht für unerkennbar halten, vielmehr alles wissenschaftliche Bestreben muß darauf in seinem Endzweck hinauslaufen Gott zu erkennen. Hieraus ergiebt sich, daß die Theologie das Haupt der Wissenschaften ist, wie schon Aristoteles gelehrt hatte. Von ihm aber weicht doch Albert sogleich in einem Hauptpunkte ab, indem er die Theologie nicht für eine theoretische, sondern für eine praktische Wissenschaft erklärt, weil sie auf die Seligkeit abzwecke. Sie möchte uns zwar Gott erkennen lehren, darf aber auch den Weg nicht außer Augen lassen, auf welchem wir zur Erkenntniß Gottes gelangen. Wissenschaft ist sie nicht sowohl von Gott als von den Dingen, welche zum Heil führen, eine Wissenschaft des frommen Lebens. Sie stützt sich hierbei auf den Glauben, was ihrer wissenschaftlichen Würde keinen Eintrag thut; denn alle Wissenschaft geht von Erfahrung aus und der Glaube ist nur das Vertrauen auf eine Erfahrung. Zwei Arten der Erfahrung haben wir aber zu unterscheiden, die Erfahrung der natürlichen Dinge und die Erfahrung der Gnade, durch welche Gott seine Wirksamkeit in uns beweist, die Erfahrung des frommen sittlichen Lebens in uns. Wenn wir Gott erkennen sollen, so müssen wir einen Geschmack am Göttlichen gewinnen, Liebe zu ihm fassen, zum Göttlichen emporgehoben werden, daß wir seine Wirkungen in uns empfinden; erst alsdann können wir das Göttliche erkennen. Die zweite Art der Erfahrung ist höher, als die erste; durch sie werden wir auch eine höhere Wissenschaft gewinnen können. In diesen Grundsätzen schließt Albert auf das

engste an die frühere Scholastik sich an; Aristoteles hat ihn in der praktischen Richtung der Theologie nur bestätigt. Aber er hat ihn auch darauf aufmerksam gemacht, daß wir vom Niedern zum Höhern ohne Sprung emporstreben müssen und daher die niedere Erfahrung der Natur nicht vernachlässigen dürfen. Daher seine Liebe zur Naturforschung, welche er mit Hülfe des Aristoteles und seiner Erklärer und durch eigene Forschungen zu befriedigen sucht. Sein Streben geht nun dahin die Uebereinstimmung der Naturforschung mit den Offenbarungen des Gemüths und der Geschichte darzuthun, aber auch im Gegensatz gegen die reine Philosophie des Aristoteles, welche nur aus der natürlichen Erfahrung ihre Wissenschaft ziehen wollte, die theologische Richtung der christlichen Wissenschaft zu rechtfertigen und zu zeigen, daß wir das Physische den sittlichen Bestrebungen unseres Lebens unterzuordnen hätten.

Davon ausgehend, daß alle unsere Erkenntniß in der Erfahrung ihren Anfang habe, verwirft Albert den ontologischen Beweis Anselm's für das Sein Gottes. Gott ist uns zwar unmittelbar gewiß bezeugt durch das Verlangen des Verstandes nach der Erkenntniß der letzten Ursache; aber den Beweis können wir doch nicht entbehren, weil wir aus der Erfahrung, vom Niedern, der Natur nach Spätern, für uns aber Frühern ausgehend, uns unterrichten müssen; daher müssen auch unsere Beweise für das Sein Gottes nicht vom Begriff (a priori), sondern von der Wirkung (a posteriori) Gottes ausgehn. Einen solchen Beweis können wir von der Natur aus führen, welche wir als eine Wirkung Gottes ansehn müssen; auf diesem natürlichen Wege läßt sich sogar die Trinität erkennen und die heidnischen Philosophen, welche nur diesen Weg kannten, haben sie so erkannt. Aus den Wirkungen jedoch läßt sich die Ursache nur so weit erkennen, als sie in den Wirkungen sich mittheilt. Dies geschieht in der Natur weniger vollkommen, als in der sittlichen Welt oder in den Wirkungen der Gnade, und daher wird auch die Erkenntniß Gottes, welche durch die Gnade gewonnen wird, voll-

kommner sein müssen, als die natürliche Erkenntniß. Dies zu beweisen strengt sich das System Alberts an.

Es treten hierbei sogleich sehr entschiedene Streitpunkte gegen die Lehre des Aristoteles hervor. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt wird verworfen. Aristoteles hätte die Lehre des Plato nicht verlassen sollen, daß alle werdende Dinge einen Anfang haben müßten. Wir sehen über den Aristoteles ist Plato noch nicht vergessen. Hätte die Zeit eine unendliche Dauer ohne Anfang, so würden wir, meint Albert, niemals in ihr bis zum gegenwärtigen Augenblick vorgerückt sein und in der Erforschung der Ursachen, von dem Spätern auf das Frühere zurückgehend, würden wir auf kein Letztes kommen. Eine letzte Ursache aber müssen wir suchen und annehmen. Als solche haben wir Gott anzusehn. Er verwirft damit die Lehre der Araber, welche den thätigen Verstand zwischen Gott und die Welt eingeschoben hatte. Gott selbst ist der allgemeine thätige Verstand, welcher besondere Intelligenzen von sich ausgehn läßt und in alle besondere Intelligenzen sich ergießt. Damit beseitigt er auch die abstracte Fassung des Begriffs Gottes, indem er ihn in beständiger Wirksamkeit in der Welt sich denkt, ohne daß er doch dadurch in die Veränderungen der Welt gezogen würde. Als thätiger Verstand muß Gott wirksam sein ohne sich zu verändern. Eben darin scheint ihm der Irrthum des Aristoteles in seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt gegründet zu sein, daß er jede spätere Bewegung von einer frühern Bewegung ableiten wollte; er vergaß dabei seine eigene Lehre, daß der thätige Verstand ohne sich zu verändern thätig ist. Diese Wirksamkeit Gottes ist freilich nicht mit der Wirksamkeit einer physischen Ursache zu vergleichen; sie ist eine freie Wirksamkeit, wie Gott als erste Ursache nicht anders als frei wirken kann; Unfreiheit kommt nur der Materie zu, welche durch eine äußere Ursache zur Wirksamkeit bestimmt werden muß. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes kann mit keiner andern Wirksamkeit verglichen werden; sie ist ein Wunder, weil sie einzig ist, und nicht anders als einzig kann die

Wirksamkeit der ersten Ursache sein, weil sie nicht der Wirksamkeit irgend einer zweiten Ursache gleichen kann; denn jedes Zweite muß abhängig sein vom Ersten und kann daher nicht unabhängig wirken, wie das Erste. Etwas Wunderbares in dieser ersten Ursache anzuerkennen, scheint dem Albert nicht gegen die Forderungen der Vernunft zu sein, weil die Vernunft vielmehr diese einzige Stellung der obersten Ursache fordert, welche ausnahmsweise keiner Regel, welcher die übrigen Dinge unterworfen sind, untergeordnet werden kann. Die heidnischen Philosophen sind wohl zu entschuldigen, daß sie das rechte Verhältniß zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht zu finden wußten, weil sie nur das Natürliche kannten und von keiner Offenbarung erleuchtet waren; wir aber müssen der Unbegreiflichkeit Gottes eingedenk sein, welcher nicht so erkannt werden kann, wie die weltlichen Dinge, durch Definition ihrer Begriffe, weil jede Definition eine Beschränkung und Umschreibung des Begriffs und des Seins in sich enthält. Albert läßt sich nun zwar nicht nehmen, daß wir Gott erkennen können, weil das Verlangen ihn zu erkennen uns beiwohnt und alles nur durch ihn erkannt wird; aber nicht wie die weltlichen Dinge können wir ihn erkennen, nicht wie das Gleiche durch das Gleiche erkannt wird, sondern nur zu ihm hinaufreichen können wir; wir berühren ihn, ohne ihn umfassen zu können. So wie das Auge nur den Stral des Lichtes, aber nicht das ganze Licht fassen kann, so kann auch unser Verstand zwar mit der Wahrheit Gottes in Berührung kommen und von ihr erleuchtet werden, aber die ganze Wahrheit alles Erkennbaren, welche in Gottes Verstande liegt, kann er nicht umspannen.

Einen zweiten Streitpunkt gegen die aristotelische Philosophie giebt der Begriff der Materie ab. Wie die Welt, muß die Materie ihren Anfang haben und von Gott geschaffen sein. Um Alberts Gründe für die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts zu begreifen muß man auf seine Lehre vom Verhältniß der Materie zur Form eingehn. Sie ist eine Fortsetzung der

Lehre des Averroes von der Eduction aller Formen aus der Materie. Wenn nichts aus einer Materie gebildet werden kann, was nicht in ihrem Vermögen angelegt ist, so haben wir in der Materie die Anlage oder den Beginn dessen zu sehn, was aus ihr werden soll. Die Materie ist also nichts anderes, so lehrt Albert, als der Beginn der Form (inchoatio formae). Sie ist noch der Form beraubt, trägt aber doch schon den Anfang des Werdens in sich, ohne welchen keine Form entstehen könnte. In Verhältniß zu ihr stellt sich nun aber die Form als Ergänzung dessen dar, was in der Materie nur als Beginn vorhanden ist; sie ergänzt die Möglichkeit zur Wirklichkeit; daher wird die Form von Albert das Complement der Materie genannt. Diese Begriffsbestimmung, welche von Albert eingeführt in der Folge der Schule sich behauptet hat, ist nicht ohne bedeutende Folgerungen geblieben. Zunächst dient sie dazu die Lehre von der Bildung der Welt aus der ewigen Materie zu widerlegen. In dem Höhern ist das Niedere enthalten; wer das Höhere giebt muß auch das Niedere geben; wer daher die Form, die Ergänzung und Vollendung verleiht, muß auch den Beginn geben, die Materie schaffen. Gott dürfen wir daher nicht denken als bedürftig einer äußern Materie um aus ihr etwas hervorbringen zu können; dem allmächtigen und vollkommenen Wesen gebürt es alles zu geben und nicht allein die Form. Dem thätigen Verstande Gottes kann nichts fremd bleiben; ihm würde aber die Materie fremd bleiben, wenn er sie vorfände, sie nicht ins Dasein setzte und durchdränge. In einer viel innigern Weise, als es den dualistischen Vorstellungsweisen der Aristoteliker möglich war, faßt nun Albert das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott. Zwar auch die Aristoteliker hatten eine innerliche Wirksamkeit Gottes in den weltlichen Dingen nicht leugnen wollen; aber ihre Bestrebungen eine solche nachzuweisen waren an dem Gedanken gescheitert, daß Gott in einer ihm fremden Materie wirken, sich offenbaren müsse. Von außen setzt Gott die Materie in Bewegung; von außen kommt der Verstand in uns. Albert

verwirft alle diese Vorstellungsweisen. Gott ist der Beginn wie das Ende aller Dinge. Ihr Vermögen zu wirken haben alle zweite Ursachen von der ersten Ursache und nur dadurch sind sie zweite Ursachen, daß die erste Ursache in ihnen wirksam ist. Von innen aus, von Beginn an bildet Gott alles; das ist seine schöpferische Wirksamkeit, welche ihm allein zukommt. Denn alle andere Dinge, seien es himmlische Sphären oder Engel, können doch nur aus dem Vermögen der Materie heraus die Formen hervorziehn; Gott aber giebt jedem Dinge seinen Beginn, seine Materie und ist so nicht allein der vernünftigen Seele unmittelbar gegenwärtig, sondern nicht weniger in jedem materiellen Dinge. Ein jedes Geschöpf trägt aber auch nothwendig eine Materie in sich; daß es geschaffen worden aus nichts, setzt voraus, daß es begonnen hat zu sein, es muß also auch eine Materie haben; denn einen Beginn seiner Form haben heißt nichts anders als eine Materie haben.

Eine weitere Folgerung hieraus ist nun, daß alle Dinge der Welt aus ihrer Materie heraus alle ihre Formen, alle ihre höhern Grade der Wirklichkeit gewinnen müssen. Mit ihrem Beginn müssen sie beginnen; den höhern Grad der Form können sie nur nach dem niedern Grade erreichen und im höhern Grade muß auch der Gehalt des niedern Grades bleiben. So wird das Lebendige aus dem Leblosen, das empfindliche Thier aus dem unempfindlichen Pflanzenleben, das Verständige aus dem Unverständigen; so bleibt aber auch die Materie, aus welcher alle diese Formen hervorgehn, immer dieselbe. Dies ist die natürliche Verkettung in der Entwicklung der Dinge, welche durch kein Wunder gebrochen werden kann. Denn Gott kann nichts gegen die Natur wirken, welche er selbst in die Dinge gelegt hat; thäte er etwas gegen diese Natur, so würde er gegen sich selbst thun, wie Augustinus gelehrt hat. Die Wirksamkeit Gottes ist über der Natur; aber was er in den Beginn der Dinge gelegt hat, das soll seinen Fortgang haben und seine Wunder muß er schon in der ersten Materie vorbereitet haben. So kann auch

die Materie nicht vergehn; in jedem Fortgange der Entwicklung behauptet sie sich von neuem; in ihm aber zeigt sich auch, daß die Materie ihre Bedeutung nur für die Form hat, welche in ihr sich erfüllen soll. Sie ist weiter nichts als der Beginn der Form, die Anlage zur Form; diese aber ist der Zweck, die vernünftige Absicht, welche Gottes Wille und Verstand in alle Dinge gelegt hat. Ein Gedanke Gottes liegt in jeder Materie verborgen und bildet ihr inneres Wesen, welches im Beginn des Daseins, unter der Beraubung der Form nur noch nicht zur Erscheinung gekommen ist.

Man kann den idealistischen Sinn dieser Lehre nicht verkennen. Von einer vernünftigen Ursache gehn alle Dinge aus, daher liegt auch allen Dingen ein vernünftiger Gedanke zu Grunde und bildet ihr Wesen. Die materielle Natur wird dabei nur als der Beginn des geistigen Wesens gedacht, welches aus allen Dingen heraus sich entwickeln soll. Hierin unterscheidet sich Albert von Averroes; seine Terminologie stellt dies deutlich heraus. Averroes läßt in der ewigen Materie die Formen unabhängig von den Gedanken des thätigen Verstandes bestehn, zwar mit diesen in Uebereinstimmung, aber doch nicht von ihnen gesetzt; Alberts Formel dagegen hebt hervor, daß alle natürliche Anlagen in der Materie nur der Beginn eines Werkes sind, welches Gott mit den weltlichen Dingen beabsichtigte, und daß alle Dinge nur deswegen eine Materie haben, weil alle Werke Gottes einen Anfang haben müssen, welcher die Beraubung aller künftigen, in der weitern Entwicklung zu gewinnenden Gaben in sich schließt.

Diese idealistische Richtung Alberts drückt sich auch in der Stellung aus, welche er in der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus behauptet. Er entscheidet sich für den platonischen Realismus, weiß aber auch dem aristotelischen Realismus und selbst dem Nominalismus ihr Recht zu bewahren, indem er in allen drei Lehrweisen nur eine einseitige Entscheidung über das Verhältniß zwischen Allgemeinem und Besonderm er-

kennen kann. Die Schlichtung des Streites in diesem Sinne ist sehr einfach. Wir haben zuerst mit dem Plato anzuerkennen, daß die allgemeinen Begriffe der Dinge vor ihren besondern Erscheinungen sind, nemlich im Verstande Gottes. In ihm sind die ewigen Ideen oder Formen der Dinge gesetzt, ehe die Dinge wurden; sie geben die allgemeinen Gesetze der Natur ab. Alsdann haben wir aber auch mit dem Aristoteles das Sein des Allgemeinen im Besondern anzuerkennen; denn in dieser Weise kommt es in der Natur vor, weil alle allgemeinen Formen oder Gedanken Gottes in einer besondern Materie sich bilden und ihren Beginn haben müssen und auch fortwährend die besondere Materie die Grundlage für die spätere, ausgebildete Form bleibt. In der Natur ist jede allgemeine Form nur in einer besondern Materie. Endlich haben auch die Nominalisten nicht Unrecht, wenn sie behaupten, das Allgemeine sei nur nach dem Besondern, nemlich in unserm Verstande. Denn unser Verstand geht von der Erfahrung der besondern Erscheinungen aus und aus den besondern Erscheinungen können wir erst nachher die allgemeinen Begriffe und Gesetze der Dinge uns abstrahiren. Das Allgemeine vor den Dingen ist also nur im göttlichen Verstande, das Allgemeine in den Dingen in der Natur, das Allgemeine nach den Dingen in unserm menschlichen Verstande; es versteht sich aber auch von selbst, daß die Wahrheit, welche wir suchen sollen, die Wahrheit der Dinge ist, wie sie von Gottes Verstande gedacht wird; daher werden wir das wahre Wesen der Dinge in den allgemeinen Begriffen suchen müssen, wie sie vor allem weltlichen Dasein sind; diese Wahrheit verwirklicht sich nur in der Natur und kommt alsdann im menschlichen Verstande zur Erkenntniß.

Das Werden der Dinge in der Verwirklichung ihrer Form, nicht weniger das Werden in den Erkenntnissen unseres Verstandes weist auf die Verbindung verschiedener Dinge in der Welt hin. Es vollzieht sich nun unter Mitwirkung äußerer, bewegender Ursachen. In der ursachlichen Verbindung giebt sich

die geschaffene Welt als ein Ganzes zu erkennen, welches unter verschiedene Dinge vertheilt ist. Das Ganze vertritt die eine allgemeine Idee Gottes von seiner Schöpfung; daß es aber in verschiedene Theile zerfällt, wird von Albert auf die Materie zurückgeführt. Er betrachtet, wie die arabischen Aristoteliker, die Materie als den Grund der Individuation. Doch genügt dies seiner theologischen Auffassungsweise nicht völlig; zuletzt muß doch Gott letzter Grund aller Dinge und auch ihrer Verschiedenheit sein. Mit der Individuation ist ihm aber auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise die Unvollkommenheit der besondern Dinge verbunden, welche auch auf das Ganze sich erstreckt, weil es nur aus unvollkommenen Theilen zusammengesetzt ist. Auch tritt im Gedanken an die Wechselwirkung der Dinge die Berücksichtigung der körperlichen Materie ein, welche die Beschränktheit der Dinge in ihren körperlichen Formen herbeiführt. Die besondern materiellen Dinge werden nun ihrer Natur und ihrem Wesen nach als beschränkte Dinge angesehn. Albert vertraut der Erfahrung, welche sie als solche zeigt. In seinem Begriffe von der Materie lag es jedoch nicht sie als solche zu denken und ebenso wenig in ihrem Verhältnisse zur schöpferischen Allmacht; nur daß sie einen Beginn haben müssen und in ihm noch nicht ihrer Vollkommenheit theilhaftig geworden sind, ließ sich aus diesen Grundlagen seines Systems ableiten. Wenn daher die Unvollkommenheit der materiellen Welt und ihrer Theile der Erfahrung nach vorausgesetzt wird, so liegt hierin ein Problem vor, welches er noch aus andern Gründen sich zu lösen suchen muß. Diese Lösung geht von verschiedenen Voraussetzungen aus, welche wir nicht gerechfertigt, sondern nur durch Autoritäten unterstützt finden. Dem Aristoteles und dem Augustinus folgt er in der Annahme, daß Gradunterschiede in der Welt nothwendig sind; die Vollständigkeit der Welt verlange alle Grade, auch die niedrigsten und könne daher nicht ohne das Unvollkommene bestehn. Er macht den allgemeinen, oft ausgesprochenen Grundsatz geltend, daß die Wirkung unvollkommener sein müsse,

als die Ursache, ohne dabei seiner eigenen Behauptung zu gedenken, daß die Schöpfung eine Wirksamkeit Gottes sei, welche mit den natürlichen Wirkungsweisen der weltlichen Dinge nicht verglichen werden könne. Es mischen sich dabei auch die Grundsätze der Emanationslehre ein, indem Albert zwischen Schöpfung und Emanation nicht genau unterscheidet. Dem Grundsatze stimmte er ohne Bedenken bei, daß die göttliche Wirksamkeit in den weltlichen Dingen nur in absteigenden Graden erfolgen könne. Er kommt zu dem Schlusse, daß Gottes Weisheit viele Dinge hervorgebracht habe, weil seine Macht und Güte den Zweck der Welt nicht erreichen und vollkommen sich offenbaren konnten außer nur in einer Menge von Dingen, deren jedes unvollkommen sein mußte. Aber aus dieser Menge der Dinge ergiebt sich doch auch nur eine beschränkte Welt, ein System, welches von Albert nach der Weise der Aristoteliker gedacht wird. Eine vollkommene Offenbarung der Weisheit Gottes kommt hierdurch nicht zu Stande. Das unendliche Wesen Gottes hat sich in seiner Offenbarung in dieser endlichen Welt zusammengezogen. Die Welt ist eine Contraction Gottes.

Wir werden hierin nicht das letzte Wort für das Räthsel der Welt zu sehen haben; denn die physische Weltansicht ist für Albert doch nur die Grundlage seiner praktischen Theologie; um eine sittliche Weltansicht ist es ihm zu thun. Zu ihr führen die Gradunterschiede der weltlichen Dinge. Sie fordern auch einen höchsten Grad. Wir haben ihn im Allgemeinen im Verstande zu suchen, weil er der Erkenntniß Gottes fähig ist und mithin die Vollkommenheit, das Ebenbild Gottes in sich darstellt, so weit es von weltlichen Dingen gefaßt werden kann. Für diesen Vorzug des Verstandes bringt Albert noch andere Beweise bei. Der Verstand ist in allen weltlichen Dingen zunächst materiell; er muß einen Beginn seiner Entwicklung haben; aber trägt nicht allein, wie alle Materie, seine Form in sich selbst, sondern auch aus sich heraus entwickelt er sich mit Freiheit und empfängt seine Form nicht von außen, durch eine äußerlich bewe-

gende Ursache. Wie Hugo von St. Victor, findet Albert hierin den Vorzug der vernünftigen, des Verstandes fähigen Seele vor den körperlichen Dingen; durch ihr eigenes Denken muß sie ihre Erkenntnisse gewinnen; der Verstand bestimmt sich selbst, darin besteht seine Freiheit und nur dadurch ist er fähig den allgemeinen thätigen, frei sich bestimmenden Verstand Gottes zu erkennen, daß er ihm in seiner Selbstbestimmung gleich ist. Von anderer Seite her beweist seinen Vorzug, daß er alle Formen zugleich in sich aufnehmen und in sich sammeln kann, worin Albert ebenfalls mit Hugo von St. Victor übereinstimmt; denn er ist der Erkenntniß des Allgemeinen fähig. Mit Rücksicht hierauf schließt Albert nur mit einigem Widerstreben der Terminologie der Araber sich an, welche uns einen materiellen Verstand beilegt, weil die Materie ihm für den Grund der Individuation gilt und er daher besorgt ist, daß durch seine Materie dem Verstande eine Beschränktheit zuwachsen möchte. Er zieht es vor unsern Verstand in seinem Beginn mit dem Aristoteles den leidenden Verstand zu nennen. So betrachtet er ihn als eine unbeschriebene Tafel, welche alles in sich aufnehmen kann und durch ihre Besonderheit nichts Störendes in die aufgenommenen Formen bringt. Er ist ein durchsichtiges Ding, welches für alle Stralen des Lichtes empfänglich ist, nur der Ort für alle übersinnliche Begriffe. Noch weniger stimmt Albert den arabischen Aristotelikern bei, wenn sie entweder den thätigen oder den speculativen Verstand als einen für alle Menschen ansahen. Vielmehr in dem freien Denken, in welchem jeder Verstand sich selbst bestimmt, liegt es, daß ein jeder Mensch seinen eigenen thätigen Verstand haben muß. Dies steht mit seiner Lehre über das Verhältniß der Materie zur Form im besten Einklang. Denn demselben Wesen, welchem der Beginn der Form, die Materie zukommt, muß auch die Form, das Complement der Materie zukommen. Die Form bezeichnet nur den höhern Grad der Entwicklung, die Materie den niedern Grad, die noch rohe, unentwickelte Form; wem aber der niedere Grad zukommt, dem muß

auch der höhere aus seinem eigenen Wesen heraus zuwachsen. Daß wir vom möglichen zum wirklichen Verstande uns erheben müssen, kann nicht bezweifelt werden; dies liegt darin, daß wir weltliche Dinge sind, welche von ihrem Vermögen aus zur Wirklichkeit kommen müssen; auch unser Verstand ist daher anfangs nur dem Vermögen nach vorhanden; für seine Entwicklung bedürfen wir auch des Unterrichts der Erfahrung und der allgemeine Verstand Gottes, welcher alle Dinge gemacht hat, muß uns erleuchten; aber fortschreiten in der Entwicklung unserer Form, unseres Verstandes können wir doch nur, indem wir von unserm Vermögen aus durch unsere eigene Entwicklung in der Thätigkeit unserer Kraft zu unserer Wirklichkeit kommen. Den Unterricht der Natur und Gottes müssen wir selbst empfangen und durch unsern Act uns aneignen, durch unser eigenes Denken. Daher haben wir auch den thätigen und speculativen Verstand uns zuzuschreiben. Jedes Individuum denkt selbst, nicht die Menschheit denkt in ihm. Ueber sein Bedenken, daß die Besonderheiten der Materie jedem Individuum seine Beschränkung auflegen könnten, hebt sich nun Albert hinweg in dem Gedanken, daß man eine Materie annehmen dürfe, welche ganz zur Form gelangt wäre; eine solche würde sich in den geistigen Dingen finden, welche zur Vollkommenheit des Verstandes gelangt sind, wärend die körperlichen Dinge nur eine Materie haben, welche eine weitere Formirung gestattet. Mit seinen allgemeinen Begriffen von Materie und Form hängt dies gut zusammen, aber nicht so mit seiner Behauptung, daß in der weltlichen Individuation der Dinge nur ein Theil der göttlichen Weisheit sich ausdrücken könne.

Diese Lehren von der freien Thätigkeit des Verstandes in seinem Denken dienen nun zur Grundlage seiner sittlichen Weltansicht. Von der physischen Richtung der arabischen Aristoteliker sagen sie sich los, indem sie in der freien Thätigkeit des Verstandes eine fortschreitende Verwirklichung seiner Anlagen sehn. Die vernünftige Seele gewinnt durch ihr eigenes freies Leben ihre Form; sie wird dieselbe auch bewahren und immer weiter entwi-

ckeln in ihrem freien Leben bis zu der Vollendung hinan, zu welcher sie sich bestimmt weiß. Denn sie trägt das Ebenbild Gottes in sich und das untrügliche Verlangen Gott zu schauen. Daher ist ihr auch ein unsterbliches Leben gewiß. Albert geht nun aber darauf aus zu erkennen, wie aus der Natur heraus das sittliche Leben sich entwickelt. Er unterscheidet zwei Reiche, das Reich der Natur und das Reich der Gnade, wie er das sittliche Reich nennt; beide aber gehören ihm doch zu derselben Welt und müssen daher auch in stetigem Zusammenhange gedacht werden. Dem Reiche der Natur gehören alle weltliche Dinge zuerst an, weil sie von ihrer Materie aus sich gestalten müssen. Im Reiche der Natur herscht nun die Individuation, welche an die Verschiedenheiten der Materien sich anschließt; Arten und Grade der Dinge sind da verschieden; ein jedes Ding hat seine besondere Art, sein bestimmtes Gesetz empfangen, schließt sich als ein unentbehrliches Glied an die Ordnung des Weltsystems an und darf sich dem Geschäfte nicht entziehn, für welches es im Zusammenhange der Dinge bestimmt ist. Ein nothwendiges Gesetz beherscht so jedes Wesen. Dies gilt auch von allen Intelligenzen; selbst die Beweger der Sphären, selbst die Engel sind hiervon nicht ausgenommen; sie haben, wie alle andere Dinge in der Welt ihr Geschäft, ihr Amt und empfangen darnach ihre Würde und ihre Ehre. Die Arbeiten sind in der Welt vertheilt und ebenso der Erwerb der weltlichen Güter. Die Verschiedenheit der Dinge ihrer Natur nach, das Gesetz der Individuation beherscht die weltlichen Dinge. Eine Entwicklung der Formen aus der ursprünglich verliehenen Materie kann nun auf diesem Wege der weltlichen Geschäfte, in diesem Erwerb der weltlichen Güter und Ehren wohl gewonnen werden, damit auch in Verbindung eine entsprechende Einsicht des Verstandes, aber doch nicht die Vollendung des Verstandes, nach welcher wir Verlangen tragen, die Erkenntniß Gottes und der Gesammtheit aller Ursachen, welche in ihm als der letzten Ursache liegt, weil jedes Geschöpf auf seine individuelle Natur, auf sein besonderes Geschäft und die ihm entsprechende Einsicht beschränkt

bleibt. Daher dürfen wir denn auch dieses Reich der Natur nur als eine Grundlage, ein Mittel und Werkzeug für das Reich der Gnade betrachten.

Der Weg zu diesem Reiche weist uns auf das geistliche Leben an, welches den weltlichen Geschäften entgegengesetzt wird. Es ist der Weg des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, auf welchen die theologische Haltung des Systems von Anfang an hinwies. Albert unterscheidet nun zwei Arten des sittlichen Lebens, das Leben in den weltlichen Geschäften, welches der Ausbildung unserer natürlichen Kräfte gewidmet ist, und das Leben in der frommen Betrachtung, welches der Erkenntniß Gottes uns zuführen soll. Jenes führt zur Ausbildung der sittlichen Tugenden; dieses fügt die höhern theologischen Tugenden hinzu, welche zur Vollendung der Vernunft uns führen sollen. Die sittlichen Tugenden theilt er mit Plato in die vier Cardinaltugenden ein, die Mäßigkeit, die Tapferkeit, die Weisheit und die Gerechtigkeit. Ihre Bedeutung ist, daß sie die natürlichen Kräfte vollenden; durch Gewöhnung und natürliche Erkenntniß werden sie erworben; dem praktischen Leben in den weltlichen Geschäften wenden sie sich zu. Die theologischen Tugenden dagegen sind ihrer drei, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe; ihnen liegt die höhere Erfahrung zu Grunde, welche uns das Gute in uns schmecken läßt; der Eingießung des heiligen Geistes werden sie verdankt; sie sind eingegossene Tugenden. So erhält Albert sieben Arten der Tugend, welchen alsdann auch sieben Arten des Lasters entgegengesetzt werden, eine Eintheilung der Tugenden und der Laster, welche weit über das Mittelalter sich verbreitet hat und selbst in die gewöhnlichen Vorstellungen des Volkes eingedrungen ist. Um den Sinn dieser Lehrweise zu verstehn muß man den Gegensatz und das Verhältniß zwischen weltlichem und geistlichem Leben im Auge behalten. Jenes führt nur zu einer Vertheilung der Geschäfte und der Güter, der Arten und der Ehren; da hat der eine nach der einen Seite, der andere nach der andern Seite zu mehr oder weniger, aber niemand hat alles; im gottseligen

Leben aber sollen alle, welche ihm angehören, das Ganze gewinnen; vor Gott sollen alle gleich sein, gleiche Ehre, gleiche Seligkeit haben, indem alle die volle Wahrheit, das höchste Gut gewinnen; da soll ein Gemeingut sich ausbilden, an welchem alle vollen Antheil haben. Die himmlische Hierarchie glaubt Albert nun dahin deuten zu können, daß in ihr zwar verschiedene Stufen in der Verwaltung der Geschäfte bleiben, aber doch alles auf dasselbe Gemeinwohl abzweckt, wie in einem politischen Reiche, und allen die vollständige Theilnahme an diesem Gemeingute gestattet ist. In der Ausführung dieses Gedankens ist nun das Streben darauf gerichtet die niedere Stufe des weltlichen Lebens als eine Vorbereitung für die höhere Stufe des Gnadenreiches erscheinen zu lassen. Wir sollen uns üben in der Erfüllung unserer Pflichten; nur wenn wir sie erfüllt haben, werden wir unsern Lohn erwarten dürfen und der höhern Gnadengaben würdig sein, welche nur nach Verdienst gereicht werden. Wer aber verdient hat, wird auch seinen Lohn empfangen. Das Gemeingut kann nur durch die gemeinsame Arbeit aller erreicht werden; allen aber fällt es alsdann zu. Wenn es nun aber darauf ankommt das Vorhandensein eines solchen Gemeinguts nachzuweisen, welches allen ohne Schmälerung ihres Antheils zukommen soll, so wendet sich Albert den Untersuchungen über die Wissenschaft des Verstandes zu um uns bemerklich zu machen, daß sie ein solches Gemeingut ist, an welchem alle gleichen Antheil haben können, ohne daß der Besitz des einen den andern beschränkt; denn keiner wird durch die Wissenschaft des andern derselben Wissenschaft beraubt. Hier also sind die Schranken der Individuation gesunken. Wir können ein jeder alles erkennen, auch die Materie, zwar nicht wie sie noch gegenwärtig ist im Schatten der Vergänglichkeit, im beständigen Fluß des Werdens, aber in ihrer wesentlichen Bedeutung, ihrer Absicht nach und in ihrem Grunde, in dem schöpferischen Worte Gottes, von welchem sie ausgeht und in welches sie zurückkehrt wie in einem Kreislaufe. So sollen wir durch die Erkenntniß aller Dinge aus

ihren Ursachen zur Anschauung Gottes gelangen, welcher die Ursache aller Ursachen ist; dies ist die Bestimmung, welcher wir in unserm weltlichen Werden zureifen.

Durch diese sittliche Ansicht der Dinge erhebt sich Albert weit über die physische Weltansicht, welche die arabischen Aristoteliker gepflegt hatten. Der beständige Kreislauf der Dinge, in welchem alles ohne Ziel und Zweck verlaufen, nur Arten und Gattungen immer von neuem sich herstellen sollten, verschwindet vor dem Gedanken des ewigen Lebens, zu welchem die vernünftige Seele bestimmt ist. In einem solchen Kreislaufe konnte Aristoteles die Welt sich denken, weil er nur die sittlichen, nicht die theologischen Tugenden, nicht das Reich der Gnade kannte. Auch der Gedanke fällt weg, daß wir nur unsere Seele zu reinigen hätten um alsdann den himmlischen Gast, den eingegossenen Verstand, zu erwarten, sondern in unsern weltlichen Geschäften sollen wir uns üben und durch unsere Pflichterfüllung die Gaben des heiligen Geistes verdienen, die Formen haben wir in uns und andern Dingen aus der Materie zu ziehen um alles von seinem Beginn zu seiner Vollendung zu führen. In dieser ethischen Denkweise schließt sich Albert der Große an die Lehren des Lombarden und Hugo's von St. Victor an; aber die Benutzung der aristotelischen Philosophie führt ihn über die Einseitigkeiten seiner Vorgänger hinaus. An das Materielle haben wir unser Leben anzuschließen; denn alle weltliche Dinge müssen in ihm den Beginn ihrer Form und alles dessen finden, was sie in Wirklichkeit gewinnen sollen. Daher verschwindet auch die Furcht vor Zerstreuung des Geistes in der Beschäftigung mit materiellen Dingen, an welcher Petrus Lombardus und Hugo gekrankt hatten. Die entgegengesetzten Richtungen in der Moral, welche sie eingeschlagen hatten, vereinigt nun Albert unter einem allgemeinen Gesichtspunkte. Mit dem Lombarden ist er einverstanden, daß wir dem praktischen Leben, der Bearbeitung der Außenwelt uns zuwenden müssen; wir können und dürfen nicht müßig bleiben; aber es sind auch nicht allein die heiligen Ge-

bräuche der Kirche, die sacramentalischen Handlungen, welchen er unsere Pflicht zuwendet; in die Entwicklung der ganzen Welt sollen unsere Geschäfte eingreifen; das kann uns nicht zerstreuen, weil es Formen herauszieht aus der Materie und das uns kenntlich macht, was Gott in die Dinge gelegt hat; so wird das Gemeingut für den Verstand gemehrt. Das beschauliche Leben, welches Hugo empfolen hatte, wird hierdurch nicht aufgegeben. Denn in uns, in der Vollendung der Formen unseres Verstandes, in unserer Selbsterkenntniß haben wir den Grund aller Dinge zu ergründen. Der Mensch ist Mikrokosmus. Aber dadurch werden wir nicht auf Zurückziehung in uns selbst angewiesen, vielmehr an die Erfahrung der weltlichen Dinge zur Uebung und Nahrung unseres Verstandes sehen wir uns herangezogen und die Geschäfte des praktischen Lebens lassen uns die Natur bearbeiten um aus ihr die Formen zu ziehen, welche wir erkennen sollen. So müssen wir mit dem beschaulichen Leben die Praxis und die Erfahrung der Natur verbinden, wenn wir des höchsten Gutes theilhaftig werden wollen.

Man wird dieser Lehre nachrühmen müssen, daß sie alle Seiten unseres vernünftigen Lebens zusammenzuhalten strebt um sie für unsern letzten Zweck zu verwenden. Doch will sich nicht alles in diesem Systeme abrunden. Vergleicht man Albert den Großen mit Augustin in ihrer sittlichen Weltansicht, so findet man einen bedeutenden Unterschied, welcher durch den Fortgang der Zeiten herbeigeführt worden war. Albert gesteht den heidnischen Philosophen ihre Tugenden zu; das sind die sittlichen Tugenden. Wir haben dieses Zugeständniß schon bei Abälard, bei Hugo und andern gefunden; es war erzwungen worden durch die Lehre, welche man aus der Bildung des Alterthums entnahm; man konnte seine Lehren, nachdem die Macht leidenschaftlicher Parteiung gesunken war, doch nicht völlig verwerfen. Die Anerkennung ihrer Tugenden ist nun zu einer ausdrücklichen Formel erhoben worden in dem Unterschiede, welchen Albert zwischen sittlichen und theologischen Tugenden machte. Dieser Unterschied

drückt aber auch aus, daß im Mittelalter zwei Arten der Ueberlieferung leiteten, deren Ausgleichung noch nicht gelungen war. Die sittlichen Tugenden gehören der Bildung des Alterthums an, die theologischen Tugenden der christlichen Offenbarung; ihr höherer Rang bezeichnet die größere Autorität der Religion; in ihm ist zugleich ausgedrückt, daß beide zu keiner völligen Einigung gelangt sind. Die weltlichen Tugenden haben die Alten geübt, aber von Glaube, Liebe und Hoffnung haben sie nichts gewußt; sollten diese Tugenden nicht auch schon im weltlichen Leben sich regen? In dieser ungehörigen Trennung der sittlichen und der theologischen Tugenden wird man die Schwäche dieser moralischen Weltansicht finden müssen. Das praktische Leben in den weltlichen Geschäften, das theoretische Leben in der Erfahrung der Welt steht in keinem vollen und durchsichtigen Zusammenhang mit dem religiösen Leben. Daher sollen wir uns im praktischen Leben nur üben, aber kein ewiges Gut erreichen und die Seligkeit soll uns alsdann nur als Lohn unserer pflichtmäßigen Uebung zu Theil werden. Die Uebung führt das Gut nicht herbei, nicht in sich; sie bleibt stehen beim Endlichen und der unendliche Lohn muß als eine unverhältnißmäßige Gnadengabe gegen die Leistung der Pflicht erscheinen. Ebenso ist es mit der Theorie; sie bleibt bei endlichen Formen stehen; daher verweist uns Albert sehr häufig darauf, daß unser gegenwärtiges Leben nur eine symbolische und mystische Erkenntniß Gottes uns gestatte. Das künftige Leben soll nur eine Fortsetzung des gegenwärtigen in derselben Weise der Entwicklung sein; zu der erworbenen Tugend und Einsicht wird aber denn doch die eingegossene Gnade hinzutreten müssen um das wahre Complement der ungenügenden weltlichen Materie abzugeben. Man wird alle diese Zeichen einer sich nicht völlig zusammenschließenden Verbindung zwischen Mittel und Zweck als Folge davon ansehn können, daß Weltliches und Göttliches nach Alberts System nicht in einem vollen Einklange mit einander stehn. Es entspricht dies der Denkweise des Mittelalters, welche in ihren theologischen Bestrebun-

gen die Scheu vor dem weltlichen Leben nicht zu überwinden wußte. Das Ungenügende der weltlichen Mittel spricht sich aber im Allgemeinen im Begriff der Materie aus. Ohne Grund würde man meinen, daß die Erneuerung der aristotelischen Philosophie diesen Stein des Anstoßes in das System Alberts gebracht hätte. Er war schon immer vorhanden gewesen. Auch ist es nicht der Begriff der Materie an sich, was die Irrung herbeiführt; vielmehr indem Albert ihn herabzusetzen wußte auf den Begriff des Beginns der Form, hatte er den rechten Weg eingeschlagen zur Beseitigung der in ihm liegenden Schwierigkeiten. Aber eine Nebenbestimmung hatte diesem Begriff sich angefügt, welche mit einem viel weiter verbreiteten Vorurtheil in Verbindung stehend das richtige Verständniß hinderte. Die Materie galt als Grund der Individuation und die Individuation wußte man nicht ohne Beschränkung sich zu denken; so konnte sie auch die Wirkung Gottes in der Welt nur unter Beschränkungen zulassen. Daher stimmt Albert den alten Vorurtheilen bei, daß die Wirkung Gottes geringer sein müßte als die Ursache, daß Gradunterschiede zur Vollständigkeit der Welt gehörten, und betrachtet daher die Welt nur als eine Contraction Gottes.

Es waren dies alte Schäden der christlichen Theologie, welche die Schöpfungslehre nicht zu beseitigen gewußt hatte. Schäden von so altem Herkommen zu heilen war nicht die Bestimmung des 13. Jahrhunderts. Die Lehrweise Alberts des Großen ist im Allgemeinen von seinen Nachfolgern fortgeführt, in einzelnen Punkten verbessert und besonders ausführlicher durchgearbeitet worden; im Wesentlichen aber hatte er den Standpunkt der Bildung seiner Zeit in einer so entsprechenden Weise ausgedrückt, daß alle Umwandlungen, welche ihr gegeben worden sind, als Fortbildungen in dem von ihm eingeschlagenen Wege angesehn werden können. Ja in einer freisinnigeren Weise, muß man sagen, hatte er begonnen, was in einer beschränkteren Sinnesart seine Nachfolger fortsetzten. Indem er auf den materiellen Beginn aller weltlichen Dinge sah, wurde er darauf geführt die natürlichen Grund-

lagen unseres Lebens zu bedenken und mit großem Eifer hat er sich daher auch auf die Erforschung der Natur geworfen, ohne dem sittlichen Zweck des vernünftigen Lebens etwas zu vergeben. Auf dem Wege der Naturforschung aber sind ihm nur wenige im Mittelalter nachgegangen, und wenn man sieht, daß ihre Untersuchungen meistens auf phantastische Abwege geführt wurden, so wird man schwerlich darüber im Zweifel sein können, daß die Zeit noch nicht angebrochen war, wo auf diesem Gebiete gedeihliche Erfolge sich erwarten ließen. Dennoch wird man es Albert dem Großen als Ruhm anrechnen müssen, daß er auch nach dieser Seite zu anregte; sein umfassender Geist hatte alle Gebiete der Wissenschaft im Auge. Die meisten seiner Nachfolger aber und zwar die, welche Führer der Schule wurden, haben sich von den physischen Forschungen zurückgezogen; ihre Gedanken sind der Theologie oder den metaphysischen Grundlagen der sittlichen Weltansicht zugewendet.

2. Der nächste bedeutende Nachfolger Alberts war sein Schüler Thomas von Aquino. Er gehörte, um 1227 geboren, dem neapolitanischen, mächtigen Geschlechte der Grafen von Aquino an. In theologischer Gelehrsamkeit erzogen, faßte er früh den Entschluß dem klösterlichen Leben und dem Dominicaner Orden sich zu weihen. Nicht ohne den leidenschaftlichen Widerstand seiner Familie zu besiegen konnte er ihn ausführen. Um ihn gegen diese widerstrebenden Einflüsse zu sichern wurde er nach Deutschland gebracht, wo er in Albert dem Großen seinen Lehrer fand. Er hörte ihn zu Köln und begleitete ihn nach Paris. Bald aber erhob er sich zum berühmtesten Lehrer der Philosophie und der Theologie, welche er in Köln, in Paris und in verschiedenen Städten Italiens vortrug, mit Ehren überhäuft, zum Cardinal erhoben. Aemter, welche ihn von seinem wissenschaftlichen Beruf abgezogen hätten, wollte er nicht übernehmen. So hat er bis zu seinem Tode, der ihn früh, im Jahre 1274 ereilte, der kirchlichen Lehre eine Abrundung und eine leicht faßliche Form gegeben, welche vielen

bis auf die neueste Zeit herab als ein Muster der Klarheit erschienen ist.

Die zahlreichen Schriften des Thomas von Aquino zeichnen sich durch ruhige Würde aus. Vollständigkeit und Fülle, Harmonie, analoge Gleichmäßigkeit der weltlichen Dinge unter sich und mit Gott sind vorherschend die Gedanken, welche er in seinem Systeme auszudrücken gesucht hat; sie finden sich auch in der Ausarbeitung seiner Werke angestrebt, soweit es die Bildung seiner Zeit erlaubte. Sehr originell sind seine Gedanken und die Wendungen seiner Beweise nicht. Er baute fort, was Albert begonnen hatte. Man hat zwischen Albertisten und Thomisten unterschieden, aber der Unterschied trifft nur einige untergeordnete Punkte. In der Auseinandersetzung seiner Lehren werden wir nicht nöthig haben zu wiederholen, was schon Albert erörtert hatte.

Noch mehr als Albert nimmt er den Aristoteles zu seinem Führer; das Ansehn des Plato ist bei ihm schon bedeutend im Sinken. Von der Physik des Aristoteles hat er aber nur einige allbekannte Züge entnommen, und in der Metaphysik des Aristoteles findet er nur die Weisheit der Welt; sein Absehn ist auf die Weisheit Gottes gerichtet; daher dient ihm die aristotelische Philosophie nur um die Weltweisheit in Contrast gegen die Theologie zu stellen. Menschliche Weisheit wird zur Thorheit, wenn sie des Glaubens an das Höhere sich entschlägt. Der Mensch soll seine sittliche Bestimmung bedenken. Er ist mit seinen Gedanken auf die Zukunft angewiesen und die Zukunft kann er nicht wissen; an seinen Zweck kann er nur glauben. Wer aber den Zweck nicht weiß, dem müssen auch die Mittel als solche verborgen sein. Daher muß der Mensch der Leitung Gottes vertrauen und von ihr Erleuchtung seines Verstandes erwarten, indem er die Mittel benutzt, welche ihm zu ihr zu gelangen die Vorsehung bietet. Die Lehren des Aristoteles geben solche Mittel ab; sie klären über das gegenwärtige Leben auf, stellen sich aber auch in Gegensatz gegen die theologische Wahrheit dar,

welche die Zukunft und das ewige Leben bedenkt; zur Verherrlichung der höhern Wahrheit müssen sie dienen. Indem sich nun die Gedanken des Thomas der Theologie zuwenden folgt er im Ganzen der Lehrweise Alberts. Die Erfahrung leitet ihn zur ersten Ursache, zu Gott. Doch weicht er darin von Albert ab, daß er das speculative Interesse in der Erkenntniß des letzten Zwecks stärker hervortreten läßt. Er leugnet zwar nicht, daß die Theologie auch eine praktische Seite hat; aber ihr letztes Bestreben geht doch auf die Erkenntniß Gottes. Die Erkenntniß der Wahrheit durch den Verstand ist die Absicht des Ganzen und durch diesen Zweck sollen alle übrige Thätigkeiten des Geistes geleitet werden; daher muß auch die Theologie ihrem Hauptzwecke nach als eine speculative oder theoretische Wissenschaft angesehn werden.

Die Faßlichkeit seiner Lehre beruht hauptsächlich darauf, daß er die ethische Weltansicht der scholastischen Theologie auch auf die Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Welt ausdehnt und daher Gott in seiner schöpferischen Thätigkeit nur mit einigen Beschränkungen, welche die Natur der Sache abgab, einem menschlich handelnden Wesen vergleicht. Da wir von der Erfahrung ausgehn müssen, welche uns an die weltlichen Dinge verweist, müssen wir Gott als Ursache der weltlichen Dinge zu erkennen streben, von dem Grundsatze ausgehend, daß die Ursache der Wirkung entspreche. Die Analogie zwischen Wirkung und Ursache leitet unsere Gedanken. An den höchsten Wirkungen aber werden wir die höchste Ursache am besten abnehmen können. Wir finden sie, so weit wir forschen können, in unserm Verstande, im menschlichen Leben und die Analogie Gottes mit dem Menschen leitet daher die Gedanken des Thomas. Die Beschränkungen bei dieser Vergleichung liegen in dem transcendentalen Wesen Gottes, seiner Ewigkeit und Allmacht; sie lassen eine höhere Einheit in der Trinität Gottes voraussetzen, als wir in den Unterscheidungen unseres Verstandes begreifen können; doch sind wir diesen zu folgen genöthigt und auf eine Erkenntniß Gottes nach Analogie mit seinen Geschöpfen und besonders

mit dem Menschen angewiesen. Nach ihr können wir nicht umhin in Gottes ewigem Wesen seinen Verstand und seinen Willen zu unterscheiden.

Dieser anthropomorphistischen Richtung folgend giebt sich Thomas auch dem Determinismus hin, wie er ihn in theologischen Lehren und beim Aristoteles vorfand. Der Wille ist vom Verstande abhängig. Der Verstand überlegt zuerst; dann beschließt der Wille das Gute, welches der Verstand erkannt hat. Vor der Schöpfung überlegt daher auch Gott, wie die Welt geschaffen werden könnte. Er kann aber nur die beste Welt schaffen, weil er nur das Beste wollen kann. Er überlegt daher, wie die beste Welt beschaffen sein müsse, und sein Wille wählt alsdann die beste Welt und schafft sie wirklich. Hieraus ergiebt sich, daß der Verstand Gottes nicht allein seinen Willen bestimmt, sondern auch von größerm Umfange ist, als der Wille Gottes; denn er umfaßt alles Mögliche, denkt auch die Welten, welche nicht vom Willen gewollt und daher nicht wirklich werden; der Wille aber will nur die eine Welt, welche durch ihn wirklich gesetzt wird. In dem Gedanken der besten Welt theilt sich aber die Idee Gottes, welche er von sich hat, in eine Vielheit von Ideen. Denn in der Erschaffung der Welt will Gott sich mittheilen und er denkt daher in dem Gedanken seines Verstandes, welcher der Schöpfung vorhergeht, nicht sich an sich selbst, sondern sich, sofern er mittheilbar ist; mittheilbar aber ist er in verschiedenen Weisen und Graden und so zerlegt sich die eine Idee Gottes in die verschiedenen Weisen ihrer Mittheilbarkeit. Zur Güte Gottes gehört es nun, daß sie in allen Weisen sich mittheilen will; der besten Welt darf keiner der möglichen Grade des Daseins fehlen, sonst würde sie unvollständig sein, weil eine mögliche Vollkommenheit ihr mangelte. Daher müssen wir annehmen, daß Gott alle mögliche Grade des Seins geschaffen habe.

Hieraus folgt nun, daß die Dinge der Welt Gott in verschiedenen Graden ähnlich sind und etwas Göttliches an sich tragen. Das Wesen Gottes aber besteht darin, daß er thätige

Ursache und Princip ist. Daher müssen auch alle Dinge thätige Ursachen und Principien sein, von welchen Wirkungen ausgehn; Thomas leitet hieraus unmittelbar die ursachliche Verkettung aller Dinge untereinander ab. So ist die Welt eine Einheit. Gegen diese Verkettung der Ursachen kann Gott nichts bewirken; so wie er die Ordnung der Welt bestellt hat, so würde es seinem Willen widersprechen, wenn er sie stören wollte. So wie aber die Dinge der Welt thätige Ursachen sind, so greifen sie auch in ihrer Wirksamkeit gegenseitig in einander ein und daher muß ein Leidendes, eine Materie in der Welt sein. In seinen Lehren über die Materie weicht nun Thomas von Albert in mehrern Punkten ab, welches wesentlich seinen Grund darin hat, daß sein Begriff von der Materie beschränkter ist. Er sieht in ihr nicht alles, was ein Vermögen und einen Beginn des Seins hat, sondern nur das, was ein Vermögen zu leiden hat. Durch diese Beschränkung wird es ihm erleichtert auch etwas Immaterielles in der Welt anzunehmen. Auch gegen die Lehre streitet er, daß die Materie der Grund der Individuation sei; denn alles in der Welt müsse auf Gott im letzten Grunde zurückgeführt werden. So spricht sich seine Formel gegen die Lehrweise der Aristoteliker aus, daß die Materie nicht als letzter Grund der Verschiedenheit der Dinge angesehn werden dürfe, weil Gott sie geschaffen habe, daß vielmehr Gottes Wille alle Verschiedenheiten der Dinge begründe. Er will sie der Vollständigkeit der Welt wegen; eine Menge der Grade, der Gattungen, der Arten und der Individuen sollten in ihr vorhanden sein. In demselben Sinne hatte doch auch Albert die Materie nur als nächstes Princip der Individuation betrachtet. Aus einem andern Grunde geht Thomas aber auch gegen die Lehrweise Alberts an. Nicht alle Individuen sind, wie es von Thieren und Pflanzen gilt, nur der allgemeinen Arten und Gattungen wegen; die vernünftigen Individuen haben für sich ihren Zweck; und daher darf die Individuation ihren Grund nicht in der Materie haben, welche doch nur Mittel zur Form ist, sondern jedes ver-

nünftige Wesen wird von Gott gewollt nicht als Mittel, sondern als Zweck und hat in diesem auf den Zweck gerichteten Willen Gottes seinen Grund. Man sieht, diesem Gedankengange liegt die Meinung zu Grunde, daß in der Materie das Leiden und die Beraubung liege; die vernünftigen Individuen will aber Thomas hiervon in ihrem letzten Zwecke frei machen; daher kann er nicht zugeben, daß ihr individuelles Dasein mit der Materie unauflöslich verbunden ist. Deutlicher tritt hierin die Scheu von der Materie hervor, als in der Lehre Alberts, dessen weiterer Begriff von der Materie ihm gestattete sie als einen bleibenden Grund der individuellen Dinge zu betrachten; denn Albert sah in der Materie nur das Zeichen der weltlichen Dinge, daß sie geschaffen sind oder einen Beginn ihrer Form haben, und dieses Zeichen werden sie auch noch an sich tragen dürfen, wenn sie zu ihrer Vollendung gelangt sind und alles Leiden überwunden haben.

Auf die Vollendung, den Zweck, ist aber alles in dieser Welt angelegt; sie ist nicht in der leidenden Materie, sondern in der thätigen immateriellen Form zu suchen. Thomas geht nun auf eine Untersuchung der immateriellen Formen ein nach ihren verschiedenen Graden um in ihnen den wahren Zweck der weltlichen Dinge nachzuweisen. Um so vollkommener, gottähnlicher sind die Dinge, je mehr sie thätige Ursachen sind, je weniger ihre Thätigkeit von der leidenden Materie abhängt. Um so mehr aber ist ein Ding thätige Ursache, je weniger es von außen bestimmt wird, je mehr es innerlich sich selbst bestimmt. Dieses Sichselbstbestimmen ist eine auf sich zurückgehende, reflexive Thätigkeit; in einer solchen haben wir das Kennzeichen der Vollkommenheit zu suchen. Wir finden sie nur in der Seele; denn kein Körper wirkt auf sich selbst zurück. Die Seele aber ist um so vollkommener, je mehr ihre Thätigkeit in ihrem Innern sich vollzieht. Dies zeigt sich in ihren drei Graden, der vegetativen, der thierischen, der vernünftigen Seele. Auch die Pflanzenseele hat eine innerliche Wirksamkeit in der Ernährung und im Wachsthum; aber das Ende ihrer Thätigkeit

geht nach außen; die Frucht, welche sie als ihr letztes Erzeugniß hervorbringt, sondert sich von der Pflanze ab; die Pflanzenseele sorgt zuletzt nur für die Fortpflanzung ihrer Art. Vollkommener ist schon das Werk der thierischen Seele, weil es ganz nach innen geht; die Empfindung ist ihr eigenthümlich, welche die Einbildungskraft und das Gedächtniß nährt; alles dies zweckt nur auf das innere Leben des Thieres ab; aber die Unvollkommenheit der thierischen, sinnlichen Seele verräth sich darin, daß die sinnliche Empfindung von außen ihren Anfang haben muß durch den sinnlichen Eindruck. Ein höherer Grad des Seelenlebens muß zur Vollkommenheit der Welt gefordert werden, welcher Ende und Anfang in sich selbst hat. Er findet sich in der vernünftigen Seele. Die Gedanken des Verstandes gehen vom Innern des Denkenden aus und enden in seinem Innern. Hierzu wird keine äußere Materie verlangt. Der Verstand reflectirt nur auf seine Gedanken und bringt seine Gedanken nur in sich hervor; dies ist eine reine Reflection, in welcher der Verstand sich selbst bestimmt. Die vernünftige Seele hat dies Ebenbild Gottes von Gott empfangen; sie ist Verstand und Wille, wie Gott Verstand und Wille ist. Sie soll dies Ebenbild nicht bloß empfangen, sondern selbst formiren, damit sie durch ihre eigene Thätigkeit das in Wirklichkeit besitze, wozu sie Gott bestimmt hat. Ein höherer Grad der Seele ist nicht möglich; denn das Zeichen des Höchsten in der Schöpfung ist, daß die Schöpfung, das Werk, in ihr Princip zurückkehrt. Dies ist der vernünftigen Seele gegeben, welche in sich zurückkehrend, Gott erkennt, so Ende und Anfang mit einander verknüpfend. Hierin ist die vernünftige Seele des Menschen den Engeln gleich. Sie ist der Zweck der vergänglichen Dinge, weil sie das Vergängliche mit dem Ewigen verbindet; sie ist Mikrokosmus, weil sie das Irdische an die unvergänglichen Sphären der Welt knüpft, zum Himmel sich emporschwingt und in der Thätigkeit ihres Verstandes die Einheit des Gedankens mit dem Gedachten herstellt.

Thomas mahlt sich nun noch weiter das System der nach

allen Graden vollständigen Welt aus nach Lehren des Aristoteles und Ueberlieferungen der theologischen Schule in einer phantastischen Vorstellungsweise den Ansichten einer Zeit gemäß, welcher es an Uebersicht der Erfahrungen für die Beschäftigung ihres Nachdenkens gebrach. Es würde leere Mühe sein ihm in dieses Gebiet zu folgen; das ganze Weltsystem erscheint ihm doch nur als eine Maschinerie für die Zwecke der vernünftigen Seele. In dem Gedanken ihrer Rückkehr in ihr Princip ist das Höchste der Schöpfung ausgesprochen. Diese Rückkehr wird aber durch den Verstand vollzogen. Hierin zeigt sich das vorherschend theoretische Interesse des Systems. In der Lehrweise des Determinismus wird daher auch die Herrschaft des Verstandes über den Willen streng festgehalten. Der Wille ist nur ein Mittel für die niedern Geschäfte des Lebens, denen wir obliegen müssen, weil wir mit der vergänglichen Welt verbunden sind und von ihr ausgehend den Eingang in das Ewige zu suchen haben. Unsere vernünftige Seele ist doch von der thierischen und vegetativen Seele abhängig, welche zwar nicht als zwei andere Seelen, aber als niedere Grade des Lebens in uns gedacht werden müssen; denn sie sind dazu bestimmt unsere höhere geistige Entwicklung emporzutragen. Mit uns ist auch eine leidende Materie verbunden; aus der Möglichkeit müssen wir zur Wirklichkeit gelangen, aus dem Niedern zum Höhern; den Act unserer Form sollen wir aus unserer natürlichen Anlage ziehen. Hierzu ist unser Wille bestimmt. Er soll das leidende Vermögen, welches uns mit den äußern Ursachen verbindet, dem thätigen Verstande unterwerfen und es gewöhnen die Werke zu thun, welche für die Entwicklung unseres Verstandes nöthig sind. Daher ergiebt sich die Nothwendigkeit die sittlichen Tugenden zu üben, welche unserm Verstande zur Hülfe dienen sollen.

In seinen ethischen Untersuchungen hebt nun Thomas den Nutzen der Uebung hervor. Alles, was aus einem Vermögen heraus zur Wirklichkeit kommen soll, kann nur allmälig durch Uebung seiner Kräfte Form gewinnen. Dies muß durch die

Fertigkeit (habitus) hindurchgehn, welche aus der Uebung heraus sich bildet. Schon Aristoteles hatte das Gewicht dieses Begriffs der Fertigkeit in Beziehung auf die sittliche Tugend hervorgehoben; in noch stärkerem Maße schärft ihn Thomas ein, indem er alle Entwicklung der weltlichen Dinge durch Uebung ihrer Kraft zur Wirklichkeit gelangen, durch die Fertigkeit zur Vollendung ihrer Form fortschreiten läßt. Dies zeigt sich zunächst in den sittlichen Tugenden des Menschen.

Die Tugendlehre des Thomas ist ziemlich verwickelt, besonders weil sie ausführliche Rücksicht auf die Ethik des Aristoteles nimmt, welche die frühern Aristoteliker nicht gekannt oder wenig beachtet hatten, daß sie aber doch darüber die vier Cardinaltugenden des Plato und die drei theologischen Tugenden der christlichen Moral nicht vergißt, sondern alle diese Eintheilungen zu vereinigen sucht. Die platonische Tugendlehre bleibt jedoch die Grundlage, weil sie besonders dazu geeignet ist nachzuweisen, daß die Tugenden des weltlichen Lebens einem höhern Zweck uns zuführen sollen und nur einen vorbereitenden Werth für die Entwicklung des Verstandes haben. Dies ist der Hauptzweck der thomistischen Moral; wir werden uns damit begnügen können ihn in der Ausführung seiner Lehren hervorzuheben.

Im natürlichen Gange der Entwicklung müssen zuerst die niedern Seelenkräfte bedacht werden, welche auch den Thieren beiwohnen, vom Menschen aber der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden sollen. Sie bestehn nach platonischer Lehre in der sinnlichen Begierde und dem Zorn; ihre Unterwerfung unter die Vernunft giebt die Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit ab. Sie räumen die Hindernisse für die Entwicklung des Verstandes aus dem Wege, jene, indem sie die sinnlichen Begierden, welche uns stören, mäßigt und vom Sinnlichen abzieht, diese, indem sie die Festigkeit der Vorsätze gegen die Leidenschaften der Furcht und der Kühnheit sichert. An diese beiden Tugenden schließt sich die Gerechtigkeit an, welche einer jeden Kraft des sittlichen Lebens das Ihrige bewahrt. Thomas folgt dem

Plato, wenn er die Gerechtigkeit nicht allein im Handeln in Beziehung auf Andere findet, sondern ihr Geschäft darauf erstreckt, daß wir unsern eigenen Kräften ihr gerechtes Maß gestatten und keine von den andern unterdrücken lassen. Diese drei Tugenden gehören vorherschend dem an, was Thomas reinigende Tugenden nennt. Die beiden erstern haben es freilich nur mit Uebungen und Fertigkeiten der thierischen Seele zu thun; ihren sittlichen Werth aber gewinnen sie dadurch, daß sie das Thierische dem vernünftigen Willen unterordnen, welcher das gerechte Maß unter den thierischen Kräften herstellt; denn die Gerechtigkeit ist die Tugend des Willens. Die thierischen Kräfte werden zwar auch von den Thieren geübt, aber nur zu thierischen Zwecken und nach natürlichem Gesetz. Das natürliche Gesetz bezweckt nur die Erhaltung der Individuen und der Arten; das göttliche Gesetz dagegen, welches von der Gerechtigkeit zur Richtschnur genommen wird, sorgt nicht allein für die Erhaltung der Individuen und der Arten, sondern für die ewigen Güter, welche auch den Individuen zu Theil werden sollen in einem unsterblichen Leben. Die schon aufgezählten drei sittlichen Tugenden ordnen sich aber alle der höchsten sittlichen Tugend unter, der Klugheit, einer intellectuellen Tugend; denn sie gehört dem Verstande an und wird nur dadurch eine sittliche Tugend des Willens, daß sie die Erkenntniß des Rechten auf den Willen überträgt. Sie ist die höchste der sittlichen Tugenden, weil sie alle die andern in Bewegung setzt, indem sie ihnen ihre Richtung auf das von ihr erkannte Gute giebt. Sie wird von der Weisheit unterschieden, weil sie nur die Weisheit in menschlichen Dingen ist, das menschlich Gute beurtheilt, aber nicht das letzte Princip. Dennoch zeigt sich in ihr, daß alle sittliche Tugend dem Verstande dient, weil sie, die höchste sittliche Tugend, die Weisheit des Verstandes gewährt, wenn auch nur in Erkenntniß des Weltlichen. Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit werden nur geübt um uns Weisheit zu schaffen.

Zum Zwecke jedoch, zum Principe zurück führt die Klug-

heit nicht. Die sittliche Tugend und selbst ihr höchster Gipfel, die Weisheit der menschlichen Dinge, soll doch nur Vorübung und passende Vorbereitung für die höhern Gaben der theologischen Tugenden sein, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Diese Tugenden sind nicht als Erwerbungen der Uebung, als gewonnene Fertigkeiten zu betrachten; sie sind nicht erworbene, sondern eingegossene Tugenden. Zwar findet Thomas, daß auch bei den sittlichen Tugenden etwas Eingegossenes vorkommen kann, aber doch nur sofern auch in das weltliche Leben der Glaube, die Hoffnung und die Liebe mit einfließen. Zwischen beiden Arten der Tugend, der sittlichen und der theologischen, liegt ein wesentlicher, tiefer Unterschied; jene beruhn auf der natürlichen Entwicklung der in der Schöpfung uns verliehenen Kräfte, durch unsere eigene Anstrengung werden sie uns zu Theil; diese dagegen werden nur durch eine übernatürliche Erleuchtung uns zugeführt; sie sind das Werk der Gnade, welche uns ohne unser Verdienst verliehen wird, zwar als ein Lohn unserer Arbeit, aber als ein Lohn, welcher über unser Verdienst geht. Auf diesen Unterschied muß Thomas dringen, weil er die Welt und alle ihre Gaben, selbst die vernünftige Seele, als ein Werk Gottes betrachtet, welches seiner Vollkommenheit nicht völlig entsprechen kann, weil die Wirkung hinter der Ursache zurückbleiben muß. Noch mehr trifft dies natürlich den Menschen. Seine sittlichen Tugenden daher, die höchsten Erzeugnisse seiner natürlichen Kräfte, können zwar die ihm angeschaffene Form, die Natur des Menschen, vollenden; da aber diese Form beschränkt ist, können sie nur einen gewissen Grad der Güte ausdrücken und nicht das uns gewähren, wonach unsere Sehnsucht steht, die Erkenntniß der ewigen Wahrheit und Güte Gottes. Nur das Weltliche können wir durch die weltliche Weisheit erkennen; diese Erkenntniß ist uns geboten, weil wir die Ursache aus der Wirkung, Gott aus der Welt erkennen müssen; aber das Weltliche drückt doch nicht die volle Wahrheit Gottes aus. Thomas unterscheidet zwei Arten, wie aus der Wirkung die Ursach erkannt wer-

den könne. Wenn die Wirkung in nothwendiger Weise aus der Ursach hervorgeht, dem Wesen der Ursach gemäß, so wird die Wirkung der Ursach vollkommen entsprechen und aus ihr die Ursach vollkommen sich erkennen lassen. Anders aber ist es, wenn die Wirkung nicht in einer solchen nothwendigen Weise aus der Ursach fließt; dann wird sie nicht vollkommen das Wesen der Ursach ausdrücken und erkennen lassen. Dieser Fall findet nun zwischen Gott und der Welt statt. Ihren Ursprung hat die Welt aus dem Willen, aber nicht aus dem Wesen Gottes und wir haben schon gesehn, daß der Verstand Gottes, welcher unendlich ist, wie sein Wesen, und dieses vollkommen ausdrückt, durch den Umfang seines Willens bei weitem nicht gedeckt wird. Daher hat die Welt endlich und beschränkt werden müssen und kann daher auch nicht das unendliche Wesen Gottes vollkommen offenbaren. Sie ist zwar die beste Welt, aber vollkommen ist sie nicht; die Güte Gottes hat sich in ihr contrahirt, wie sein Wille auf die Wahl dieser einen aus allen möglichen Welten sich zusammengezogen hat. Auf dieser anthropomorphistischen Grundlage beruht die Lehre des Thomas von Aquino, daß Gott in dieser Welt nicht vollkommen sich habe offenbaren können und es deswegen noch einer andern Offenbarung Gottes bedürfe, einer außerweltlichen, wie man meinen dürfte, durch die eingegossenen Tugenden, um unsere Sehnsucht nach der Seligkeit in der vollkommenen Anschauung Gottes zu stillen. Die Lehre von der Wahl der besten Welt wird nun mit dieser Annahme dadurch in Verbindung gesetzt, daß behauptet wird, diese Welt biete doch das passendste Mittel dar die vernünftige Seele zur Erkenntniß Gottes zu führen. Nothwendig freilich war dieses Mittel nicht; aber Gott wird das zweckmäßigste Mittel gewählt haben, obgleich er auch für andere Pflichterfüllungen denselben Lohn uns hätte verleihen können. Demgemäß werden auch die Pflichten des gläubigen Lebens nur für Sachen der Convenienz ausgegeben. Andere Wege hätten Gott freigestanden, aber er hat die passendsten Wege gewählt. Der Zweck hängt hiernach nur lo-

der mit den Mitteln zusammen; aus dem Gebrauche der Mittel ergiebt er sich nicht in natürlicher Weise. Der unendliche Lohn ist unverhältnißmäßig zu den endlichen Leistungen, welche auf ihn vorbereiten sollen, und kann daher auch nicht in genauem Zusammenhange mit ihnen stehen.

Daß hier Fehler in der Rechnung liegen, zeigt sich in ihrem Abschluß. Er muthet der Weisheit Gottes zu nicht völlig genügende Mittel gebraucht zu haben, weil alle weltliche Mittel nichts Ewiges, nichts dem Principe und dem Zwecke aller Dinge Genügendes bewirken könnten; daher soll die übernatürliche Offenbarung dazwischentreten um uns unseres Zweckes nicht verlustig gehen zu lassen. Die übernatürliche Macht Gottes soll wirklich machen, was seine schöpferische Macht innerhalb der Schranken, welche ihr gezogen sind, möglich zu machen nicht vermochte. Die Wesensgleichheit zwischen dem schöpferischen Worte Gottes und zwischen Gott dem Vater wird hierdurch in der That sehr problematisch, wenn nicht geradezu geleugnet, doch nicht in der Schöpfung bewiesen, sondern nur nachträglich in der Erlösung durch die Gnadengaben wiederhergestellt. Sehr merklich sticht doch diese Theologie von der Forderung der alten Kirchenlehre ab, daß der Glaube durch die Forschung des Menschen zum Wissen erhoben werden solle. Nur durch einen Sprung weiß sie zur Anschauung Gottes zu gelangen. Die Fehler, welche man hieraus abnehmen muß, könnte man geneigt sein auf den Einfluß zurückzuführen, welchen die arabischen Aristoteliker ohne Zweifel auf Thomas von Aquino ausgeübt haben. Man bemerkt diesen Einfluß in der Lehre von den reinigenden Tugenden, welche unsere Seele nur vorbereiten sollen zum Empfange der eingegossenen Anschauung des Göttlichen. Aehnliche Vorstellungsweisen waren freilich auch schon früher bei den christlichen Theologen vorgekommen, doch früher nicht in dieser Form, nicht in so streng gegliederter, wissenschaftlicher Fassung. Auch den Einfluß der averroistischen Lehre wird man gewahr, daß unser speculativer Verstand im natürlichen Wege forschend die

Welt begreifen und einen Theil der göttlichen Weisheit sich aneignen kann, aber doch immer auf das Maß der menschlichen Form beschränkt bleibt. Von allen diesen Einflüssen jedoch wird man sagen müssen, daß sie nur untergeordneter Art waren, weil Thomas sowohl die Hoffnungen des Christenthums auf die Erfüllung unseres vernünftigen Verlangens, als auch seinen praktischen Weg uns zu ihr emporzuführen nicht aufgab. Auch bei Albert dem Großen waren diese Einflüsse schon vorhanden gewesen; dennoch war er nicht zu der schroffen Kluft geführt worden, welche Thomas zwischen den sittlichen Tugenden und dem eingegossenen Verstande sah; das Gemeingut aller Geister, welches aus den getheilten Geschäften des weltlichen Lebens sich bilden sollte, schien ihm eine passende Brücke zu den theologischen Tugenden und zu der Anschauung Gottes zu schlagen; in der Materie liegt ihm nicht nothwendig das Leiden; der praktische Charakter der Theologie scheint ihm auch den einzig möglichen Weg zur Erkenntniß der göttlichen Güte und Weisheit zu bahnen. Doch haben wir gesehn, daß er das Werk Gottes in der Welt nicht ohne Mängel sich denken konnte. Bei Thomas von Aquino ist nun offenbar die Neigung vorhanden diese noch stärker hervorzuheben. Dazu dient seine Lehre von der leidenden Materie, mit welcher wir doch immer in Verbindung bleiben, dazu seine Schilderung der sittlichen Tugenden, welche doch nur zur weltlichen Weisheit führen, nicht aber zum theoretischen Zweck der Theologie, dazu endlich die deterministische Ansicht, welche den Willen tief unter den Verstand herabwürdigt und in anthropomorphistischer Weise auch das Werk des göttlichen Willens nur als eine dürftige Offenbarung seines Wesens erscheinen läßt. Diese Neigung ist in dem Bestreben gegründet das weltliche Leben dem geistlichen unterzuordnen; aus der Denkweise des Mittelalters werden wir sie uns erklären können. Ihr entsprach die Theologie der Thomisten mehr, als was Albert der Große zu Gunsten der physischen Forschung und der weltlichen Tugenden vorgebracht hatte, daher hat die Lehre des Schü-

lers vor der seines Meisters den Beifall der Menge gewonnen.

3. Mit Albert dem Großen und Thomas von Aquino wetteiferten viele in wissenschaftlichen Bestrebungen. Wenn diese beiden in ihrer Denkweise nahe mit einander verwandten Dominicaner den Weg der Untersuchung einschlugen, welcher dem Verständniß ihrer Zeit am meisten zu entsprechen schien, so wäre doch nicht daran zu denken gewesen, daß sie den angeregten Forschungsgeist aller Zeitgenossen hätten befriedigen können. Neben ihren Systemen laufen zu gleicher Zeit andere ähnliche Unternehmungen einher, welche nach andern Seiten ausschauten. Wir können von ihnen nur das erwähnen, was auf die spätern Jahrhunderte seinen Einfluß erstreckt hat. So wie ein neuer Glaubenseifer damals besonders bei den Bettelorden sich entzündet hatte, so war auch bei ihnen vor allen andern der wissenschaftliche Eifer rege. Doch konnten lange Zeit die Franciscaner mit den Dominicanern in der Philosophie wohl wetteifern, aber nicht es ihnen gleichthun. Man hat den frommen Franciscaner Bonaventura, welchen wir schon bei Gelegenheit des Mysticismus aus der Schule der Victoriner erwähnten, dem Thomas von Aquino zur Seite gestellt; wir können aber in seinen philosophischen Untersuchungen nur einen milden Sinn entdecken, welcher allzu große Verwicklungen, allzu feine Unterscheidungen zu vermeiden und die Streitigkeiten der Lehrmeinungen durch einen mittlern Weg auszugleichen sucht. Ein anderer Franciscaner dieser Zeit, ein Engländer Roger Baco, machte sich berühmt durch die kühnen Hoffnungen, welche er für die Erforschung der Naturgeheimnisse hegte. Wir haben erwähnt, daß die Anregungen für die Physik, welche von der aristotelischen Philosophie ausgegangen waren, beim Thomas von Aquino schon weniger stark als bei Albert dem Großen nachwirkten; wir werden sie auch weiter von den Systemen der Theologie nur in sehr untergeordnetem Maße gepflegt finden, aber dürfen doch nicht unerwähnt lassen, daß sie nicht ganz verloren gingen. Bei den Aerz-

ten wirkten die Lehren des Avicenna nach; die Averroisten ließen nicht ab im Stillen ihre verfänglichen Lehren zu verbreiten; die Lust an geheimen Wissenschaften und Künsten mehrte sich; eine im Verborgenen schleichende Neigung die Geheimnisse der Natur zu entdecken läßt sich an einzelnen Zeichen einer fragmentarischen Geschichte gewahr werden. Im 13. Jahrhundert vertrat diese Richtung Roger Baco noch offener, als es in den folgenden Zeiten gewöhnlich geschah. Er versuchte überhaupt Wege, welche von den gewöhnlichen Bahnen der Schule abseits lagen, mit kühnem hochstrebendem Geiste. Noch hatte sich nicht gezeigt, daß sie mit dem herschenden Geiste der Zeit nicht vereinbar waren. Seine Unzufriedenheit mit dem gewöhnlichen Gange des Unterrichts können wir nicht tadeln, wenn er darauf dringt, daß Sprachen, Mathematik, Naturwissenschaften eifriger getrieben werden sollten, wenn er für das Leben nützliche Kenntnisse zu pflegen empfiehlt; aber den Nutzen, welchen er verspricht, erblickt er doch nur in weiter Ferne; er verweist auf wunderbare Erfindungen, welche wir nur für Vorspiegelungen seiner weit hinaus strebenden Phantasie halten können, und läßt dabei den Aberglauben seiner Zeit blicken, wenn er den vier Religionen ihr Horoskop stellen möchte und das Lebenselixir in Aussicht stellt. Solche Auslassungen, welche das Wunderbarste versprechen, mögen für Anregungen der Wißbegier gelten und nüchternen Untersuchungen einer viel spätern Zeit eine Pforte offen gehalten haben, aber wissenschaftliche, der damaligen Zeit verständliche Einsicht haben sie nicht gebracht. Auch Roger Baco konnte sich doch der Richtung seiner Zeit nicht entziehn; in der Theologie sah er den Zweck der Philosophie; die Brücke aber zwischen den nützlichen Kenntnissen, welche er empfal, und zwischen der Theologie hat er nicht nachzuweisen gewußt. Noch einen dritten Franciscaner dieser Zeit müssen wir erwähnen, den Spanier Raimundus Lullus, ebenfalls einen weit hinaus strebenden Geist von abschweifenden Bahnen. Er ist uns bemerkenswerth als Erfinder der großen lullischen Kunst, welche noch

von den spätern Jahrhunderten zuweilen zur Verbesserung der philosophischen Methode empfolen worden ist. Diese Kunst war ihm in einer Offenbarung zu Theil geworden, nachdem er vom weltlichen Leben zum geistlichen sich bekehrt hatte, damit sie ihm, welcher roh in den Wissenschaften war, Hülfe leiste in der Ausführung seines Lebensplanes, der Bestreitung und Bekehrung der Araber. Wissenschaftlichen Werth hat diese lullische Kunst nicht. Durch Zurückführung aller Erkenntniß auf eine leicht übersichtliche Zahl ursprünglicher Begriffe und durch Verknüpfung derselben unter einander sollte sie den Schlüssel zu allen Wissenschaften abgeben. Die Eintheilung der Begriffe ist willkürlich, die Methode der Verknüpfung verfährt ganz mechanisch; dabei wird auf das Gedächtniß für die Sammlung der Erfahrungen das größte Gewicht gelegt. Bei aller Rohheit dieser Kunst wird man ein Bedürfniß dieser Zeit in ihr ausgesprochen finden. Die Last verwickelter, mit einander in Widerspruch stehender Ueberlieferungen trieb dazu Vereinfachung der Methode zu suchen; wozu aber Aristoteles angeregt hatte, eine Uebersicht über die Welt auf dem Wege der Erfahrung zu suchen, das wollte doch auch diese Methode nicht aufgeben, wie sehr sie auch von allen bisher üblichen Verfahrungsweisen sich lossagte.

Diese wissenschaftlichen Bestrebungen der Franciscaner waren in sehr entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen. Mehr als die Dominicaner ging überhaupt dieser Orden auf das Aeußerste; wir finden ihn daher auch zu Spaltungen geneigt. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts trat aber in ihm ein Mann auf, welcher den berühmten Lehrern der Dominicaner an scharfsinniger Erforschung der Kirchenlehre und tiefsinniger Philosophie gleichgeachtet werden konnte. Es war dies Johannes Duns Scotus, das Haupt der Scotisten. Er war ein Engländer, zu Duns an der schottischen Grenze geboren. Seine Anfänge liegen im Dunkeln. Zu Ende des 13. Jahrhunderts lehrte er zu Oxford, im Anfang des 14. Jahrhunderts zu Paris; zu einer Disputation mit Begharden nach Köln geschickt, starb er

hier 1308. Seine Schriften verrathen einen kühnen, unabhängigen Geist, zeigen aber auch zahlreiche Spuren der Verwilderung, in welche die Scholastik sich verlieren sollte. Die Mäßigung, welche den Thomas von Aquino ziert, wohnt seinem Gegner nicht bei. Polemik herscht bei ihm vor, getragen freilich von einer festen systematischen Ueberzeugung, aber auch ausartend in Spitzfindigkeiten und in die gröbsten Ausbrüche des Zorns. Seine Sprache ist schon ganz der Barbarei verfallen, in welche von jetzt an die Schulsprache sich mehr und mehr verwickelte. Die Physik achtet er nicht; dagegen wendet sich seine Lehre völlig der sittlichen Ansicht zu in der theologischen Richtung, welche das geistige Leben von den Banden der Natur frei zu machen suchte. Die äußersten Folgerungen hat er aus dieser Richtung gezogen. Sie können uns zuweilen erschrecken; aber dem kühnen Geiste, welcher den Grundsätzen seiner Denkweise vor allem getreu zu bleiben entschlossen ist, können wir unsere Achtung nicht versagen. Es ist ein originelles Walten des Geistes in seinem System. Keine Autorität, selbst nicht der Heiligen kann den Duns Scotus binden; der heilige Geist waltet noch immer in der Kirche; dem redlich Forschenden wird er neue Wahrheiten zur Erkenntniß bringen; die Kirchenlehre ist nicht abgeschlossen; Christus hat seinen Jüngern nicht alles gesagt; auch den Zweifel sollen wir nicht scheuen; er soll nur nicht siegen. In diesem freien Sinne hat Duns Scotus geforscht; daß er dabei den Schranken seiner Zeit sich nicht hat entziehen können, wird dem Verdienste keinen Abbruch thun in sehr charakteristischen Zügen die Denkweise des Mittelalters ausgesprochen zu haben.

Darin stimmt er mit seinen Vorgängern überein, daß wir Befriedigung suchen müssen für das Verlangen unserer Vernunft. In aller Rücksicht will sie ein Letztes, welches wir nur in Gott finden können. Sie sucht einen letzten Zweck, eine erste Ursache und ein höchstes Wesen. Einen letzten Zweck müssen wir suchen, weil jeder Zweck, welcher einen andern Zweck voraussetzt, uns nach diesem verlangen und jenen nur als ein Mit-

tel betrachten läßt. Unser Verstand kann nicht ruhen in der Erforschung der Ursachen, bis er die erste Ursach gefunden hat. Das höchste Wesen sucht unsere Vernunft, weil jedes andere Wesen nur als bestimmt und beschränkt gedacht werden kann durch ein anderes und daher die Vernunft nicht befriedigt, sondern forttreibt zum Gedanken dieses andern. Diese Gedanken des letzten Zwecks, der ersten Ursache und des höchsten Wesens müssen zusammengedacht werden als ein Gedanke, weil unsere Vernunft in allen ihren Bestrebungen Einheit, Zusammenhang und Uebereinstimmung sucht; alle drei aber zusammengenommen sind Gott.

Darin aber unterscheidet sich Duns Scotus von den Albertisten und Thomisten, daß er auch Natürliches und Uebernatürliches, Weltliches und Göttliches in völlige Uebereinstimmung zu bringen strebt und daß er folgerichtiger, als seine Vorgänger alles Weltliche auf den sittlichen Gesichtspunkt zurückführt als auf das höchste Entscheidende in Beurtheilung der menschlichen Dinge. Diese beiden Punkte werden von ihm in die engste Verbindung gebracht, indem er aus den natürlichen Anlagen des Menschen durch freie sittliche Entwicklung das Höchste sich gestalten lassen will, was wir dem Verlangen unserer Vernunft gemäß erreichen sollen. Er widerspricht daher der Lehre des Thomas, daß die Theologie eine theoretische Wissenschaft sei; er widerspricht noch mehr der Ansicht seiner beiden Vorgänger, daß der Wille, die sittliche Kraft des Geistes, vom Verstande beherrscht werde und der Zweck des Lebens theoretisch sei, um dagegen dem Praktischen in allen Stücken die Herrschaft zu geben; er verwirft endlich auch die Lehre, daß jede Ursache vollkommner sein müsse als ihre Wirkung; nur von den weltlichen Dingen läßt er sie gelten, in Gott dagegen sieht er ein Princip, welches Vollkommenes hervorbringen kann. Durch diese Abweichungen von den Lehrweisen der Dominicaner mußte seine Theologie ein ganz anderes Gepräge erhalten. Die anthropomorphistischen Vorstellungen von Gottes Verstande und Willen fallen weg; ebenso

verschwinden auch die Lehren von der Unfähigkeit des Menschen Gott zu fassen und daß wir nur in uneigentlicher Weise, mystisch und symbolisch von Gott reden und lehren könnten.

Deswegen verkennt jedoch Duns Scotus das Transcendentale im Begriffe Gottes nicht; nur den Uebertreibungen im Gedanken an das Transcendentale weiß er sich zu entziehn. Es beruht auf der Unendlichkeit und Einfachheit Gottes. Gott haben wir als unendlich anzusehn, weil unser Verstand ein höchstes Wesen sucht und daher nicht beim Beschränkten stehen bleiben kann in seinen Gedanken. Das Beschränkte muß er aus seinen Schranken erklären, bringt aber immer über den Gedanken des Beschränkten hinaus und kann nur durch den Gedanken des Unendlichen befriedigt werden. Das Unendliche hat auch keine Theile, welche nur beschränkt sein könnten und aus deren Zusammensetzung daher nur Beschränktes sich ergeben würde. Daher muß Gott als schlechthin einfach gedacht werden, worauf schon Petrus Lombardus gedrungen hatte. Hierauf werden wir auch verwiesen, weil der Begriff Gottes der höchste, allgemeinste Begriff sein muß; denn alle niedern Begriffe müssen wir durch ihre nächst höhern und durch ihren Unterschied definiren; sie geben also etwas aus Art und Unterschied Zusammengesetztes ab; diese Regel der Begriffserklärung läßt sich aber nicht auf den Begriff Gottes anwenden, der unter keinen höhern Begriff fällt; Gott ist also einfach, nicht aus Art und Unterschied zusammengesetzt, wie alle andere Dinge. Der höchste Begriff ist der Begriff des Seienden; denn alles, was gedacht werden kann, ist ein Seiendes, Gott ist dagegen das Seiende schlechthin. Hieraus ergiebt sich also, daß wir keine Begriffserklärung von Gott geben können; dies ist das Transcendentale im Begriff Gottes. Sein Gedanke übersteigt unsere Gedanken, weil er schlechthin einfach und unendlich ist. Er ist die einfache und unendliche Wahrheit; wir aber können in unsern Gedanken immer nur Wahrheiten erkennen, welche beschränkt und unterschieden sind von andern Wahrheiten und deswegen als ein Zusammengesetztes sich zeigen.

Aber hieraus folgt nicht, daß nichts im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden könne. Denn Gott ist; das Seiende ist er; im eigentlichen Sinne kommt ihm Sein zu, in demselben Sinne, in welchem wir von jedem wahren Dinge sagen, daß es ist. Wie daher der Satz des Widerspruchs von allem Seienden gilt, haben wir ihn auch in allen unsern Aussagen über Gott zu behaupten. Die schlechthin einfache Wahrheit Gottes kann keinen Widerspruch in sich dulden. Sie soll alle Wahrheiten, welche wir in unsern Begriffen erkennen, in sich vereinen und damit dies geschehn könne, darf auch unter ihnen kein Widerspruch sein. Daher geht die Lehre des Duns Scotus darauf aus zu zeigen, daß nirgends Widerspruch, überall Uebereinstimmung unter den Wahrheiten sei, welche wir anzuerkennen haben.

Eine solche Uebereinstimmung muß nun auch zwischen unserm Zwecke und unserm Vermögen sein. Wie sehr daher auch der Begriff Gottes unser Vermögen zu übersteigen scheint, dürfen wir doch nicht annehmen, daß beide nicht in richtigem Verhältniß zu einander ständen. Wenn unser Zweck die Empfängniß des Unendlichen ist, müssen wir auch setzen, daß wir eine Capacität für das Unendliche haben. Hier greift nun der Streit gegen die Ueberspannung im Begriff des Transcendentalen tief in die Betrachtung der weltlichen Dinge ein. Von dem Vermögen oder den natürlichen Anlagen dieser Dinge muß Duns Scotus eine andere Ansicht fassen, als die frühern Scholastiker, welche nur durch eine übernatürliche Erhöhung der menschlichen Kräfte die Befriedigung unseres Verlangens nach Gott sich hatten versprechen können. Auch die übernatürlichen Gaben, welche wir empfangen sollen, müssen unserm Vermögen sie zu empfangen proportionirt sein; Gott kann in uns fallen, wie Duns Scotus noch stärker, als die Frühern, sich ausdrückt; aber er kann nur in uns fallen, wenn wir fähig sind ihn aufzunehmen, d. h. schon von Natur das Vermögen haben ihn zu empfangen. Nicht unserm Vermögen kann Gott zulegen, sondern damit wir etwas von

ihm empfangen, müssen wir schon von Natur das Vermögen dies zu empfangen haben. Die im übernatürlichen Wege uns zugelegten Gaben (dona superaddita) können daher nur darin bestehn, daß durch Gottes Beistand unsere natürlichen Gaben zu einer Entwicklung gebracht werden, welche sie ohne diesen Beistand nicht hätten erreichen können.

Von großer Wichtigkeit ist diese Umwandlung der Lehrform. Sie führt den Supranaturalismus zu einem Verständniß der bisher von ihm nur in sehr unklarer Weise fortgeführten Bestrebungen, indem sie Natürliches und Uebernatürliches an einander heranzieht. Der Autorität der Kirche will Duns Scotus nichts entziehn; vielmehr finden wir, daß er auf ihre äußere Gestaltung, auf die Macht, welche sie durch ihre Zucht über die Gemüther der Menschen zu üben vermag, ein zu großes Gewicht gelegt hat. Niemand als er hat strenger gedrungen auf das Zwinge sie einzutreten; aber auch niemand als er hat sorgfältiger zu verhüten gesucht, daß dadurch der Freiheit des heiligen Geistes, wie er im einzelnen Menschen waltet, nicht gefährdet werde. Vielmehr das Fortwirken des heiligen Geistes in der Kirche ist ihm die Bedingung ihres Ansehns und zu ihm gehört, daß jeder durch den in ihm waltenden Geist Gottes in seinem Glauben und seinem Erkennen am kirchlichen Leben fortbaue. Hierauf beruht ihm die Freiheit seines Forschens, von welcher er nichts missen will. Eine freie Fortbildung der Lehre ist der Kirche unentbehrlich, weil sie noch immer zu kämpfen und ihre Kräfte zu entwickeln hat. Noch immer werden wir vom göttlichen Geiste erleuchtet und schreiten fort in der Erkenntniß der Heilswahrheiten; in sich selbst weiß Duns Scotus diese Macht fortschreitender Erkenntniß wirksam. Daher arbeitet nun seine Lehre darauf hin das Persönliche und das Allgemeine im Gleichgewicht zu erhalten. Aber auch ebenso fordert sie Uebereinstimmung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen. Seine Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes giebt sich den Meinungen nicht hin, welche das Transcendentale zum Unmöglichen, zum

Unbegreiflichen steigern möchten. Die Uebereinstimmung, welche wir überall zu suchen haben, muß auch zwischen der Wirksamkeit Gottes in der Natur und in der Gnade bewahrt bleiben. Wenn wir die Gnadengaben Gottes empfangen sollen, so müssen wir eine Empfänglichkeit für sie haben; wir müssen sie haben von Natur. Damit Gott in uns fallen könne, müssen wir die natürliche Capacität besitzen ihn in uns aufzunehmen, ein unendliches Vermögen das Unendliche zu fassen. Unser Verstand muß für das göttliche Licht empfänglich sein, wenn er es empfangen soll; sollte ihm ein anderes Vermögen gegeben werden, so würde er nicht mehr derselbe Verstand, nicht mehr unser Verstand sein, und um das neue Vermögen empfangen zu können, müßte schon ein altes Vermögen zu seiner Empfängniß bereit sein. Derselbe natürliche Mensch, welcher begnadigt werden soll, muß auch das Vermögen von Natur haben die Gnade zu empfangen und sich anzueignen. Unsere natürlichen Gaben haben wir in der Schöpfung empfangen; das Vermögen aber, welches Gott in der Schöpfung verliehen hat, darf nicht in Misverhältniß stehn zu dem, was weiter uns zugelegt wird; in unsern natürlichen Anlagen muß daher schon vorbereitet sein, was vom heiligen Geiste in uns gewirkt wird, sonst würde Gott mit sich im Widerspruch stehn; sein Werk in der Schöpfung würde seinem Werke im heiligen Geist nicht entsprechen. Daher erklärt Duns Scotus, daß die Wirkungen der Gnade in uns doch gewissermaßen Entwicklungen unserer natürlichen Kräfte wären. Unsere Seligkeit ist freilich nicht unser Verdienst; ohne die Wirkung des Unendlichen würden wir nicht des Unendlichen theilhaftig werden können; aber auch ohne die Mitwirkung des Menschen würde dem Menschen nichts zu Theil werden. Keinem Geschöpfe, auch nicht einmal den Engeln, wohnt die Seligkeit von Natur bei; nur in Gottes Wesen hat sie von Ewigkeit her ihren Sitz; jedes Geschöpf muß durch einen Anfang und eine Mitte zu seinem seligen Ende gelangen und hierzu muß seine Entwicklung in ihrem ganzen Verlauf in Uebereinstimmung aller ihrer

Theile stehn; dem Anfange in der Natur muß ein natürlicher Verlauf und ein natürliches Ende entsprechen. Das Geschöpf selbst muß seine Kräfte entwickeln in natürlicher Folge um seine Vollendung sich zu eigen zu machen. Die eingegossene Tugend kann nicht ohne unser Zuthun in uns eingeführt werden wie das Feuer in ein Stück Holz. Der Mensch muß die Gnade in sich aufnehmen und seine Wirksamkeit hierbei muß der empfangenen Gnade entsprechen, weil überall eine Proportion zwischen dem Leidenden und dem Thuenden, zwischen dem Empfangenden und dem Empfangenen nöthig ist. So, lehrt Duns Scotus, sind die übernatürlichen Wirkungen in uns gewissermaßen natürliche, weil sie hervorgezogen werden aus unserm natürlichen Vermögen und mit unserm Willen vollzogen werden. Sie müssen unserer Natur entsprechen und vollenden sie nur. Natürlich sind sie von Seiten des Empfangenden; aber sie werden auch mit Recht übernatürlich genannt von Seiten des Empfangenen und Wirkenden, welches Gott ist, eine übernatürliche Ursache, welche in ihrer Wirksamkeit von jeder natürlichen Schranke frei ist. Nur eine solche Ursache kann eine solche Wirkung, das Unendliche nemlich, in uns hervorbringen.

In der Auseinandersetzung dieser Lehre, welche den Kern seines Systems trifft, ist Duns Scotus sehr ausführlich. Einige Hauptpunkte seiner feinen Unterscheidungen werden wir nicht übergehn dürfen. Er unterscheidet die übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung von seiner übernatürlichen Wirksamkeit in den Gnadenwirkungen. Man hatte diese oft eine neue Schöpfung in uns genannt; diese Vergleichung aber paßt nicht; denn in der Schöpfung ist Gott wirksam ohne Mitwirkung einer zweiten Ursache, in den Gnadenwirkungen darf eine solche zweite Ursache nicht fehlen. Der, welcher sie empfängt, muß eine solche abgeben; er kann sie nur empfangen in seiner Thätigkeit, nach seiner Empfänglichkeit, nach der Natur, welche er in der Schöpfung empfangen hat, nach seiner erworbenen Fertigkeit; in allen diesen Stücken muß Verhältnißmäßigkeit und Uebereinstimmung sein zwischen dem Frühern nnd dem Spätern; die Wirkungen

Gottes in seiner Schöpfung und in seiner Leitung des Menschen dürfen nicht im Widerspruch stehn mit dem Acte seiner Begnadigung. So geht eine stetige, in allen Stücken zusammenhängende Wirksamkeit Gottes durch das ganze Leben des Menschen und der Act der Gnade ist nur die Vollendung dessen, was in der Schöpfung begonnen, in der Entwicklung der Fertigkeiten sich fortgesetzt hat. Da werden wir immerwährend in unserm Leben gestärkt und vorbereitet auf den letzten Act der Beseligung und empfangen in übernatürlicher Weise die Gaben der Gnade in dem Vorschmack der Seligkeit. Diese übernatürlichen Wirkungen der Gnade unterscheiden sich aber auch von den natürlichen Wirkungen, in welchen die weltlichen Dinge unter einander stehn. Denn in diesen bringt die äußere bewegende Ursache die Wirkung in einem andern Subjecte hervor, in jenen dagegen wirkt Gottes Geist innerlich auf den menschlichen Geist und verleiht innerlich die Form. Das ist ein Zeichen des Uebernatürlichen, daß die Anregungen zur Bewegung, welche von außen kommen, der geistigen Wirkung nicht proportionirt sind, sondern ihre Proportion zur Wirkung erst durch das Hinzutreten des heiligen Geistes empfangen, welcher innerlich den menschlichen Geist bewegt. In einer passenden Weise erläutert diesen Unterschied Duns Scotus an dem Beispiele des religiösen Glaubens. Die äußere Anregung zu ihm giebt das heilige Wort ab; aber todt und unwirksam würde es bleiben, wenn nicht der heilige Geist das Verständniß uns eröffnete und uns zum beistimmenden Glauben bewegte; erst durch diese übernatürliche Wirksamkeit wird die Wirkung des heiligen Wortes dem Glauben proportionirt, welcher durch dasselbe erzeugt wird. So unterscheidet sich das Uebernatürliche in unserm geistigen Leben vom Natürlichen nicht allein von Seiten der wirkenden Ursache, sondern auch von Seiten der Form, in welcher sie wirkt. Diese feine, aber nicht ganz klar durchgeführte Unterscheidung macht im Wesentlichen nur darauf aufmerksam, daß die Wirkungen der materiellen und beschränkten Ursachen von anderer Art sein müssen, als die Wir-

kungen des Unendlichen im immateriellen Geiste. Jene sind immer mit Beschränkungen behaftet; diese dagegen wirken das Unendliche im Geiste, von welchem vorausgesetzt wird, daß er die natürliche Anlage hat das Unendliche zu empfangen; sie haben die Macht die materiellen Einwirkungen der äußern Welt umzusetzen in die höhern Wirkungen, welche uns am Unendlichen Theil nehmen lassen.

Auch diese Lehre, sehen wir, legt großes Gewicht auf den Unterschied zwischen dem Materiellen und dem Immateriellen. Mit seinen Vorgängern kann Duns Scotus im Begriff der Materie nicht in allen Punkten übereinstimmen. Daß allen Geschöpfen eine Materie beiwohnen müsse, macht er im stärksten Maße geltend. Selbst den Engeln kommt sie zu; kein weltliches Ding kann die Wirklichkeit seiner Form ohne das Subject haben, welchem diese Form nur der Möglichkeit nach beiwohnt. Form und Materie sind daher in allen Geschöpfen zu unterscheiden; kein Geschöpf kann einfach sein wie Gott. Die Materie soll zur wirklichen Form gelangen durch die Veränderung und daher dürfen wir auch keine unveränderliche Materie annehmen, wie Aristoteles eine solche dem Himmel vorbehalten wollte. Nicht weniger hat Thomas von Aquino Unrecht, wenn er in der Materie nur das Princip des Leidens sieht; denn obgleich die leidende Materie der thätigen Form entgegengesetzt werden muß, haben wir doch in der Materie der Geschöpfe auch ein Vermögen anzunehmen das Unendliche, die Seligkeit zu fassen, in welcher kein Leiden liegt. Auch mit Albert dem Großen dürfen wir die Materie nicht als Grund der Individuation ansehn und die Beschränktheit der Individuen aus der Verbindung ihrer Form mit der Materie herleiten. Denn die Individuen sind nicht allein durch ihre Materie, sondern auch durch ihre Formen von einander unterschieden, ihre Einheit und Untheilbarkeit setzt etwas Positives in ihnen voraus, durch welches sie sich, ein jedes für sich als ein Ganzes behaupten und die vernünftigen Individuen haben trotz ihrer Individuation das Vermögen den unendlichen

Gott zu fassen. Der Zweck dieser Streitpunkte läuft darauf hinaus, daß wir erkennen sollen, wie in dem materiellen und individuellen Dasein und in der Veränderlichkeit der Geschöpfe kein Hinderniß ihrer Vollkommenheit liegt, wenn sie nur zur Vollendung ihrer Form gelangen. Daher streitet Duns Scotus gegen den aristotelischen Dualismus. In der Materie sieht er zwar das niedrigste Sein; sie ist aber doch nicht ohne Gott; auch ihre Idee ist in Gottes Gedanken und die Wahrheit, welche sie hat, ist nicht unvereinbar mit dem Vollkommenen, ihre Veränderlichkeit widerstreitet nicht der Möglichkeit, daß sie das Göttliche in sich aufnehme. Nur an dem Wechsel der Formen erkennen wir die Materie; diese Formen sind etwas Zufälliges an ihr; sie können an ihr vorhanden sein oder auch nicht; die Materie ist daher nichts weiter, als das Princip der Zufälligkeit. Alle Dinge der Welt sind zufällig in ihrem Sein und ihren Formen; darin besteht ihr Unterschied von Gott, welcher allein nothwendig ist. Materielle Dinge sind sie nur deswegen, weil sie zufällig sind.

Die Zufälligkeit der materiellen Dinge erinnert uns daran, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft ist; denn alle Praxis hat es mit etwas Zufälligem zu thun, welches anders sein könnte, als es ist; in der Praxis wollen wir es anders machen, als es ist. Die Theologie hat es daher mit zufälligen Wahrheiten zu thun; sie will die Seligkeit des Menschen, welche erreicht werden kann, aber nicht muß. Was der Wille will, ist möglich, aber nicht nothwendig. Die Seligkeit soll nicht angesehn werden als ein Werk des Verstandes, welcher mit Nothwendigkeit seine Grundsätze denkt und seine Schlüsse zieht, sondern als ein Werk des Willens, welcher nach dem Genusse der Seligkeit strebt. Daher wendet sich Duns Scotus auch wieder der Lehrweise des Petrus Lombardus zu, daß wir unser höchstes Gut nicht in der Anschauung, sondern in dem Genusse Gottes zu suchen hätten. Als eine solche praktische, mit zufälligen Wahrheiten verkehrende Wissenschaft ist die Theologie auch deswegen

anzusehn, weil sie auf dem Glauben beruht. Denn der Glaube giebt seine Zustimmung nicht evidenten Wahrheiten, welche den Verstand zwingen, sondern möglichen Wahrheiten, welche nur durch einen Entschluß des Willens angenommen werden können.

Mit aller Macht streitet daher Duns Scotus dafür, daß wir nicht blos nothwendige, im Wesen und Begriff der Dinge liegende, sondern auch zufällige Wahrheiten, welche anders sein könnten, als sie sind, anzunehmen haben. Hierin erweist sich am augenfälligsten der Vorzug, welchen die praktische Lehrweise der mittelalterlichen Theologie dem aristotelischen vor dem platonischen Systeme geben mußte. Nicht alles konnte sie auf die Wahrheit der ewigen Ideen zurückführen; sie mußte mit dem Aristoteles stimmen, daß aus dem ewigen Wesen der Dinge nicht alles hervorgeht, was geschieht, nicht alles in der unveränderlichen Natur der Dinge seine Wahrheit hat und unvermeidlich ist. Die Praxis unseres Lebens zwingt uns anzunehmen, daß wir etwas vermeiden können; denn die Verdammniß sollen wir fliehen und das Heil gewinnen lernen. Dies soll die Theologie lehren. Mit der Praxis stimmt die Erfahrung überein; sie redet nur von zufälligen Wahrheiten. Unsere Erfahrungen von der Natur beruhen auf einer unvollständigen Induction, welche von vielen Fällen auf alle Fälle schließt, aber nur die Fälle in ihrer Gesammtheit trifft, in welchen nur natürliche oder nothwendige Ursachen wirksam sind, die andern Fälle ausschließt, in welche freie Ursachen sich einmischen. Eine volle Allgemeinheit des Nothwendigen kommt in diesem Wege nicht zu Stande. Vielmehr setzt alle Erfahrung auch die freien Ursachen voraus und die Vermeidlichkeit der Erfolge, welche nur unter gewissen Bedingungen sich ergeben werden. Wer daher gegen die zufälligen Wahrheiten streitet, der widerspricht den ersten Grundsätzen der Erfahrung, und wer die Grundsätze leugnet, mit dem ist nicht zu streiten. Duns Scotus meint, nur praktisch würde man ihn widerlegen können. Man müßte ihn martern; dann würde

er eingestehn, daß es möglich sei, daß er nicht gemartert würde.

Dadurch daß wir zufällige Wahrheiten anzuerkennen haben, soll doch nicht geleugnet werden, daß alles auf eine erste nothwendige Ursache zurückgeht. Gott ist der nothwendige Grund alles Zufälligen. Die Schwierigkeit ist nun die zufälligen Wirkungen Gottes mit der nothwendigen Ursache in Einklang zu bringen, die größte Schwierigkeit für die philosophische Untersuchung. Man kann nicht sagen, daß es dem Duns Scotus gelungen wäre sie ohne Voraussetzungen nicht ganz unbedenklicher Art zu überwinden; aber mit Ernst hat er sie angegriffen; darauf ist das Wesen seiner Theorie gerichtet; was viele andere nur zu verdecken gesucht haben, hat er in seiner problematischen Natur aufgedeckt. Seine Annahmen weiß er doch wenigstens so zu stellen, daß ihre Unumgänglichkeit von den Anknüpfungspunkten unserer Forschung uns einleuchtet. Mit den Aristotelikern dringt er darauf, daß wir mit der Erfahrung beginnen, mit der obersten Ursache enden müssen. Die letztere dürfen wir nun nicht anders als in Uebereinstimmung mit unsern Erfahrungen über die weltlichen Dinge denken; ihren Begriff jedoch haben wir aus dem Gedanken der ewigen Wahrheit zu schöpfen, nach welcher wir verlangen. Dieser läßt uns Gott als ein einfaches und ewiges Wesen denken. Wenn wir keinen Widerspruch zwischen Anfang und Ende unserer Forschung, zwischen der Welt unserer Erfahrungen und zwischen Gott setzen dürfen, so müssen wir es mit dem einfachen und ewigen Wesen Gottes vereinbar finden, daß es Ursache der Vielheit zeitlicher und zufälliger Dinge ist.

Zuerst ist hierbei anzuerkennen, daß eine einfache Ursache eine Vielheit von Wirkungen haben könne. Hiervon giebt unsere Seele ein Beispiel ab. Auch sie ist ein einfaches Wesen, hat aber doch eine Vielheit von Wirkungen. Mit unserer Seele freilich läßt sich Gott nicht in allen Stücken vergleichen; denn jene ist in ihren Wirkungen abhängig von der äußern Materie, dieser aber nicht; dennoch bleibt ein Vergleichungspunkt zwischen

beiden übrig, welcher für die vorliegende Frage benutzt werden kann; auch abgesehn von ihrer Abhängigkeit von der äußern Materie oder ihrem Leiden durch sie haben wir der Seele eine Vielheit von Wirkungen beizulegen; ihre Wirkungen bringen ihre Form. Wenn wir hiernach Gott ohne Widerspruch mit seiner Einfachheit eine Vielheit der Wirkungen beilegen können, so haben wir auch eine Vielheit der Ursachen in ihm anzuerkennen; denn jede besondere Wirkung setzt eine besondere Ursache voraus; schon im Grunde muß der Unterschied vorhanden sein, welcher im Begründeten sich findet; der Unterschied darf nicht gedacht werden als nur im Verstande vorhanden. Daher haben wir Unterschiede in Gottes einfachem Wesen zu setzen. Mit der Trinitätslehre wird dies von Duns Scotus in Verbindung gebracht nach der Unterscheidung des Augustinus zwischen Gedächtniß, Verstand und Willen Gottes; jenes bezeichnet sein Wissen von sich, die beiden andern seine Beziehungen zu seinen Geschöpfen, von welchen wir noch weiter hören werden; aber auch unabhängig von diesen Ueberlieferungen fordert Duns Scotus, daß Gott als Schöpfer aller Dinge die verschiedenen Ideen seiner Geschöpfe in sich tragen müsse; ihr gesondertes Sein im Verstande Gottes darf nicht für unvereinbar mit der Einfachheit seines Wissens von sich gehalten werden. Dies geht ohne Unterschiede im Sein Gottes nicht ab. Wir müssen sein Sein für sich unterscheiden von seinem Sein in Beziehung auf seine Geschöpfe; in jenem ist er einfach, in diesem trägt er eine Vielheit der Ursachen in sich.

Aus der Zeitlichkeit der weltlichen Dinge, welche ihr Werden und ihre Zufälligkeit mit sich führt, folgt aber auch weiter, daß sie einer zufälligen Ursache ihren Ursprung verdanken müssen; denn aus einer nothwendigen Ursache geht nur Nothwendiges hervor, Zufälliges dagegen muß auf eine zufällige Weise bewirkt werden. Wenn daher Gott alles in nothwendiger Weise bewirkte, so würde in der Welt alles nothwendig sein. Die Erfahrung der Natur verweist uns auf nothwendige Ursachen, die

Praxis des freien, vernünftigen Lebens auf das Zufällige, welches vom Willen abhängt. Daher haben wir auch in Gott einen doppelten Grund anzunehmen für das Nothwendige und für das Zufällige in der Welt; jenes ist in dem Verstande, dieses in dem Willen Gottes gegründet. Denn der Verstand wirkt alles nothwendig, weil er eine natürlich und nicht frei wirkende Kraft ist. Wenn er erkennt, so erkennt er nach einem nothwendigen Gesetze und entscheidet sich für das Wahre durch die Evidenz der Gründe gezwungen. Nur der Wille wirkt nicht mit Nothwendigkeit, sondern frei entscheidet er sich und wir müssen daher annehmen, daß Gott durch seinen Willen die zufälligen Dinge der Welt begründet hat.

Bei dieser Unterscheidung zwischen dem Willen Gottes als zufällig und dem Verstande Gottes als nothwendig wirkender Ursache läßt Duns Scotus den andern Unterschied zwischem dem Wesen Gottes an sich und seinen Beziehungen zur Welt nicht außer Augen. Im Wesen Gottes an sich ist alles ewig, einfach und nothwendig. Gottes Verstand daher erkennt von Ewigkeit her Gottes Wesen, sich selbst; in ihm sind Erkennendes und Erkanntes mit Nothwendigkeit eins. Ebenso ist es mit dem Willen Gottes in Beziehung auf sich; der Gegenstand seiner Liebe ist er selbst; mit Nothwendigkeit will er sich; das ist seine Seligkeit. Anders ist es mit seinen Beziehungen zu den weltlichen Dingen; da sie zufällige Dinge sind, muß Gott als ein geistiges Wesen sie zufällig wollen und seine Gedanken in Beziehung auf sie müssen zufällige Gedanken seines Verstandes sein.

Erst aus dieser doppelten Beziehung, in welcher der Verstand und der Wille Gottes gedacht werden, läßt sich die Unterscheidung des Duns Scotus begreifen zwischen dem ordnenden und dem geordneten Willen Gottes in Beziehung auf seine Geschöpfe. Etwas verwickelt und dabei mit schneidender Härte gegen gangbare Ansichten, besonders gegen den Determinismus des Thomas von Aquino spricht sich diese Lehre aus. Wenn der

schöpferische Wille Gottes von seinem Verstande bestimmt würde in allen Stücken, so würde er nur Nothwendiges hervorbringen können. Man behauptet, daß Gott das Gute wollen müsse, so wie er es erkenne. Wenn dies wäre, so würde aus dem Gedanken Gottes an die beste Welt, welchen sein Verstand nothwendig denken müßte, das Wollen und das Sein der besten Welt nothwendig erfolgen. Aber Gott will das Gute nicht, weil sein Verstand es als gut erkennt oder weil es gut ist; sondern umgekehrt gut ist das Gute, weil es Gott will. Alle Handlungen des Menschen haben nur dadurch ihren Werth, daß sie den Willen Gottes thun, seinen Geboten Gehorsam leisten. Die Welt ist nur deswegen gut, weil sie dem Willen Gottes entspricht. Ohne Verstand freilich kann Gott nicht wollen, weil er ein geistiges Wesen ist; er muß die Musterbilder, die Ideen entwerfen, welche sein Wille ausführt; aber hierbei wird er nicht geleitet und bestimmt von einer ihm zur Norm und zum Gesetze vorgeschriebenen Idee des Guten; so handeln Geschöpfe; denn ihnen ist der Wille Gottes Gesetz; aber Gott handelt anders mit seinen Geschöpfen, die ganz in seinem Willen stehn; wie er sie will, erkennt sein Verstand sie für gut; sein Wille bestimmt seinen Verstand. Gott ist frei in seinem Wollen und die Welt, welche er schafft, hängt von seinem Willen ab. Hierdurch kehrt sich nun das ganze Verhältniß um, welches Thomas von Aquino zwischen dem Willen und dem Verstande Gottes gesetzt hatte. Dies drückt Duns Scotus in den stärksten Formeln aus. Auch eine ganz andere Welt, das Entgegengesetzte dessen, was er gewollt hat, hätte Gott wollen können. Weder an das Naturgesetz, noch an das Sittengesetz, welches er gegeben hat, war er gebunden. Diese Gesetze hat er gewollt, dadurch sind sie Gesetze geworden. Die Sätze, welche in dieser Richtung laufen, erinnern an die Sätze der muhammedanischen Theologen, welche die Allmacht des göttlichen Willens unbedingt geltend machen wollten. Aber nicht ganz unbedingt überläßt er sich doch dieser Richtung. Unter den scharfen Sätzen, welche die Willkür des schö-

pferischen Willens veranschaulichen sollen, ist wohl der schärfste, daß es im Willen Gottes gestanden hätte, ob er das Gebot der Nächstenliebe habe geben wollen; auch das entgegengesetzte Gesetz hätte ihm frei gestanden; hierbei aber macht er Halt; das gesteht er doch nicht zu, daß Gottes Willkür auch von der Gottesliebe hätte entbinden können. Denn seine Gedanken sind auch darauf gerichtet, daß der schöpferische Wille Gottes nicht in Widerspruch mit dem Wesen und Willen Gottes in Beziehung auf sich stehen dürfe. Der Wille Gottes für sich, wie wir sahen, ist immer auf Gott gerichtet; der schöpferische Wille Gottes kann daher auch die Geschöpfe nur auf Gott richten; Gott ist ihr Zweck; von diesem Zwecke kann er so wenig seine Geschöpfe, wie sich, entbinden. In der Natur des Sittengesetzes liegt es daher, daß wir Gott lieben sollen. Der schöpferische Wille Gottes kann seine Geschöpfe nur zu seiner Ehre machen; zur Verherlichung seiner Macht, seiner Güte und Weisheit müssen sie dienen. Nur die Mittel zum Zwecke sind willkürlich; in verschiedenen Wegen würde Gott uns zu sich führen können; aber der Zweck entzieht sich der Willkür. Hierdurch kommt nun doch ein der Willkür entzogenes Gesetz in die weltlichen Dinge; Gott hat allen Dingen Liebe zu seinem Wesen einflößen müssen. Daß er die Welt, das Zufällige, will, liegt nicht in seinem Wesen, aber wenn er die Welt will, fließen ihre Gesetze, wie er sie auch wählen möge, aus seinem ewigen Wesen und müssen zu seiner Verherlichung dienen. Hieraus ergiebt sich nun eine noch weiter gehende Folgerung. Denn Gottes Wesen ist ewig und daher kann auch nur ein constanter Wille ihm beiwohnen. Was er daher einmal gesetzt hat, das bleibt gesetzt; Naturgesetz und Sittengesetz, sobald sie einmal gegeben sind, bleiben unerschüttert. Dies giebt die Unterscheidung zwischen ordnendem und geordnetem Willen Gottes ab. Der erstere bezeichnet den schöpferischen Willen als ursprünglichen Act; er ist schlechthin frei und entscheidet über die ganze Einrichtung der Welt und ihre Gesetze; der andere bezeichnet die nothwendigen Folgen, welche von der ersten Einrich-

tung der Welt abhängen; denn Gott, sich selbst getreu, duldet keinen Widerspruch zwischen dem, was er einmal beschlossen hat, und der Ausführung; wie er in seinem ordnenden Willen die Welt gesetzt hat, so erhält er sie in seinem geordneten Willen. Hierdurch unterscheidet sich die Lehre des Duns Scotus von der Lehre der muhammedanischen Theologen, welche die Schöpfung nicht als ein stetiges Werk des allmächtigen Willens setzt, sondern in beständigen Absätzen, in jedem Augenblick neu schaffen läßt. Ein solches sich wiederholendes Wunder ist nicht im Sinn des Duns Scotus. Alle Wunder sind in der ursprünglichen Ordnung der Welt angelegt; sie geschehen nach dem Gesetze der natürlichen und sittlichen Ordnung, welche der ordnende Wille schafft, der geordnete Wille erhält. Dieser bezeichnet nun die Stetigkeit des schöpferischen Acts, die Constanz des Weltgesetzes. Denn auch der Wille Gottes in Beziehung auf seine Geschöpfe ist in seinem ewigen Wesen gegründet, ist ewig, wie Duns Scotus lehrt; nur die Erfolge seines Willens sind in der Zeit. Für sich betrachtet sind die Geschöpfe und Ereignisse der Welt zufällig; sie haben aber doch ihren ewigen Grund in dem zufälligen Willen und in dem ewigen Wesen Gottes.

Diese Unterscheidung des ordnenden und des geordneten Willens Gottes verräth ihre Absichten deutlich; der geordnete Wille soll die Beständigkeit des weltlichen Gesetzes, der gesammten Ordnung der Dinge sichern; der ordnende Wille soll verhüten, daß wir Gottes schöpferische Thätigkeit nicht abhängig machen von einem Musterbilde des Verstandes. Dem Determinismus des Thomas von Aquino setzt sich Duns Scotus entgegen, indem er die Absolutheit des göttlichen Willens behauptet und nur auf dessen Gebot den Verstand die Musterbilder der weltlichen Mittel entwerfen läßt. Er überwindet jedoch hierdurch nicht die anthropomorphistische Unterscheidung zwischen Verstand und Willen Gottes; auch kann er es nicht vermeiden, daß der Wille vom Wesen Gottes abhängig bleibt. Zwar nicht die beste, aber doch eine zweckmäßige Welt muß Gott schaffen, weil er nicht anders

kann, als sie zu seiner Ehre schaffen und auf sich beziehen als auf den nothwendigen Zweck aller Dinge. Auf das Wesen Gottes geht dann doch zuletzt Wille und Verstand Gottes in Beziehung auf die Welt zurück. Doch ist es nicht ohne Bedeutung, daß zwischen Gottes Wesen und die Welt der ordnende Wille eingeschoben wird. Es soll uns erinnern, wie weit diese Welt von dem vollkommenen Wesen Gottes absteht. Sie ist nicht die beste Welt, welche der Vollkommenheit Gottes so nahe käme, wie es einem Geschöpfe nur immer möglich war, vielmehr schärft uns Duns Scotus ein, daß es zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion gebe; das Zufällige kann mit dem nothwendigen Wesen Gottes nicht verglichen werden; nur als ein passend gewähltes, aber doch zufälliges Mittel dürfen wir die Welt betrachten. Dieses Mittel würde nichts bedeuten, wenn es nicht von Gott gewählt worden wäre um an seinen Gebrauch das Heil, den Zweck der weltlichen Dinge zu knüpfen. So wird von dem Willen Gottes der ganze Werth der Welt abhängig gemacht, um auch weiter uns zu ermahnen das Mittel in rechter Weise, im rechten Willen, im Gehorsam gegen Gott zu gebrauchen und dadurch erst für uns den Dingen der Welt ihre Weihe und ihren Werth zu geben, welchen sie an sich nicht haben würden. Diesen Gesichtspunkt, in welchem wir die Welt betrachten sollen, will die Lehrweise des Duns Scotus hervorheben. Wir werden nicht sagen können, daß sie die Sache erschöpft; aber der praktischen Denkweise der mittelalterlichen Theologie entspricht sie besser, als die Lehrweise des Thomas von Aquino. Den Gedanken, welcher im Laufe der christlichen Philosophie schon manchmal weniger offen hervorgetreten war, spricht sie mit voller Entschiedenheit aus, daß alles Weltliche doch nur Mittel ist und von keinem Werthe, wenn es nicht zu dem Zwecke des ewigen Lebens verwandt wird.

Hieraus erhellt aber auch, daß diese Lehren über Gott und sein Verhältniß zur Welt nur den Zweck haben uns über die Welt, über uns und unser Verhältniß zu unsern Mitteln und

unserm Zweck aufzuklären. Die Welt soll uns über Gott unterrichten; sie soll als ein zufälliges Mittel uns zu unserm Zwecke dienen; zu ihm muß sie passen, von ihm aber auch in allen Stücken abhängig sein; darauf beruht ihre Zufälligkeit, daß sie in einem höhern Zwecke ihren Grund hat. Es ist eine sittliche Weltordnung, aus welcher wir alles begreifen müssen.

Das Mittel soll zum Zwecke führen; wie es von Gott geordnet ist, so soll es im Verlaufe der Dinge bleiben ohne Widerspruch. In voller Uebereinstimmung zum Ganzen ist nun ein allmäliges Fortschreiten vom Niedern zum Höhern, von einer Stufe zur andern nöthig. Den Anfang giebt das Vermögen ab, welches die weltlichen Dinge in der Schöpfung empfangen haben. Aus ihm, aus der Materie soll die Form, der Act werden. Dabei ist aber auch immer eine äußerlich wirksame, bewegende Ursache nöthig; denn auch die äußere Welt muß mit der innern in Uebereinstimmung bleiben. Dieselbe Anforderung wird an das Verhältniß zwischen Früherm und Späterm gestellt, weil die Ordnung der Welt bewahrt werden muß. Die früher gewonnene Form geht auf die spätere über; der niedere Grad bleibt im höhern mit Nothwendigkeit. Aus dem Act der Substanz bildet sich daher die Fertigkeit (habitus), auf deren Bedeutung auch Duns Scotus das größte Gewicht legt. Durch Uebung muß jede weltliche Ursache eine Gewohnheit in ihrem Wirkungskreise erwerben, dadurch zur Fertigkeit gelangen um alsdann in weiterer Entwicklung zu größerer Fertigkeit zu kommen; der niedere Grad muß den höhern Grad vorbereiten. Nur die Uebung führt zur Meisterschaft; in kein Ding kann eine That von höherm Grade gelegt werden, zu welcher es nicht zuvor durch Uebung die Fertigkeit erworben hätte. Dies ist die Lehre von der Capacität dessen, welcher die Gaben empfangen soll, wie schon früher erwähnt wurde. Die Capacität für die höhern Gaben muß erworben werden durch den Gewinn der niedern Gaben. Gott würde in keine Seele fallen können, welche nicht durch Uebung die Fertigkeit erworben hätte ihn zu empfangen. Dies ist

die Ordnung der Dinge, welche unter keiner Bedingung umgangen werden kann.

Diese allgemeinen Grundsätze finden ihre Anwendung auf die Erkenntnißlehre. In ihr sind höhere und niedere Erkenntnißkräfte zu unterscheiden. Die letztern gehören der Sinnlichkeit an. Auch sie muß geübt werden, damit wir unser sinnliches Leben ordnen, zähmen, der Vernunft unterwerfen lernen; denn es muß in Uebereinstimmung mit unserm höhern Leben gesetzt werden. Die sinnliche Empfindung ist uns unentbehrlich für den Unterricht unseres Verstandes; denn dieser gleicht vor seinem wirklichen Erkennen einer unbeschriebenen Tafel; durch die sinnlichen Eindrücke aber muß er seinen Unterricht empfangen. Die Seele ist nicht die einzige Ursach ihres Erkennens; sie bedarf eines Gegenstandes für ihr Erkennen; zu ihm gehört nicht minder das zu erkennende Object, als das erkennende Subject; jenes muß der Seele auch von außen gegeben werden, weil die bewegende Ursache nicht fehlen darf um Innenwelt und Außenwelt in Einklang zu erhalten. So weist Duns Scotus auf die Nothwendigkeit hin, daß wir auch über die Natur und unser Verhältniß zur Außenwelt uns unterrichten müssen, wie wenig er auch dieser Seite der wissenschaftlichen Forschung sich zuzuwenden geneigt ist. Die sinnlichen Eindrücke bieten uns zwar nur vorübergehende Vorstellungen, schwankende Meinungen; aber durch die Grundsätze unseres Verstandes können wir aus ihnen zu sichern Ergebnissen der Wissenschaft gelangen. Die sinnliche Erkenntniß ist jedoch immer nur verworren, weil sie nur Accidenzen zeigt, welche zu einem sinnlichen Ganzen sich verbinden. Durch unterscheidende Abstraction müssen wir ihre Verworrenheit überwinden lernen, wozu auch die Bildung der Einbildungskraft das Ihrige beizutragen hat, und hierin zeigt sich die selbstständige Thätigkeit des Verstandes und daß die Seele selbst eine der Ursachen des Erkennens ist. Das Wollen der Seele gehört zu ihrem Erkennen, sonst würde sie es nicht in ihrer Gewalt haben zu denken, was sie erkennen will, und das Erkennen würde

nicht ihr Erkennen sein. Indem nur der Verstand die verworrenen Eindrücke der Sinnlichkeit zur Unterscheidung bringt, kommt ihm eine ordnende Thätigkeit zu. Er hat sie zu üben, indem er die Begriffe der Gegenstände sondert. Dies geschieht in der Definition, in welcher jeder Gegenstand als Dies in seiner Eigenthümlichkeit (Häcceität), aber auch als Glied eines Allgemeinen, der ganzen Weltordnung, erkannt wird. Hieraus bildet sich das System der Begriffe, welches wir vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigend und hinaufsteigend vom Besondern zum Allgemeinen in unsere Gewalt zu bringen suchen müssen. Auf eine Classification der Dinge ist also das Absehn des Verstandes gerichtet um die verworrene Vorstellung des allgemeinen Seienden, welche ihm von Anfang an beiwohnt, zu einer deutlichen Einsicht zu entwickeln. So haben wir auch anfangs nur eine verworrene Vorstellung von uns selbst; ein ursprüngliches Erkennen unseres wahren Wesens wohnt uns nicht bei. Alle Dinge müssen erst in ihren Thätigkeiten sich verwirklichen um erkannt zu werden; so ist es auch mit unserer Seele; nur in den Acten ihres Lebens kann sie zur deutlichen Erkenntniß ihres Wesens gelangen. Dies stellt sich der Ansicht der Mystiker entgegen, daß wir in der Zurückziehung in uns selbst, in einer ruhigen Beschaulichkeit den Zweck unseres Lebens erreichen könnten. Nur in der Entwicklung unserer Kräfte können wir uns selbst erkennen; wir müssen unsern Verstand bilden in der Erforschung der Ursachen, der Außenwelt und unserer eigenen Erkenntnißkraft um so geübt den Zusammenhang des Ganzen und uns selbst in diesem Zusammenhang zu begreifen. Diese Entwicklung des Verstandes geht in das Unendliche; sie giebt den erworbenen Verstand ab, eine erworbene Gnade, welche den zu verleihenden Gnadengaben vorausgehn muß, weil Gott nur nach unserer Capacität in uns fallen kann.

Die Uebung des Verstandes ist aber nicht Zweck, sondern nur Mittel. Selbst die Erkenntniß Gottes soll nur zum Genuß Gottes dienen. Die Erkenntniß der Wahrheit soll zur Uebung des Guten verhelfen. Den Gedanken haben wir zu nähren, daß

alles Weltliche nur ein Mittel ist, welches wir zu unserm praktischen Zweck zu gebrauchen haben. Daher wird der Wille, welcher dem praktischen Leben zuführt, von Duns Scotus höher geachtet als der Verstand. Uns zu guten Menschen zu bilden, dazu soll die Verstandesbildung uns dienen. Diese hat als niedere Stufe der höhern Bildung unseres sittlichen Willens sich unterzuordnen; daher dürfen wir nicht zugeben, daß der Verstand über den Willen hersche. Wie wir schon früher in den Lehren über die Kräfte Gottes sahen, daß Duns Scotus den Determinismus bestritt, so finden wir nun auch diesen Streit noch ausführlicher in seinen Lehren über die geistigen Kräfte des Menschen durchgeführt. In der Entwicklung der Dinge geht das Niedere dem Höhern voran, aber nicht aus dem Niedern geht das Höhere hervor; das weniger Vollkommene kann nicht das Vollkommnere hervorbringen; dies würde gegen alle Ordnung der Dinge sein; nur eine Vorbereitung zu diesem bietet jenes dar, damit es alsdann in einem freien Acte des Willens gebraucht werde. Daher dürfen wir nicht meinen, daß der Verstand den Willen bestimmen könne zum Guten; frei muß der Wille das Gute ergreifen; als das Höhere muß er den Verstand sich unterordnen, so wie schon früher von uns bemerkt wurde, daß die Seele in ihrem Erkennen eine freie Thätigkeit übt und wir nur erkennen, weil wir erkennen wollen.

In diesem Streite gegen den Determinismus hat Duns Scotus seine Lehre von der Indifferenz des Willens gegen die Bestimmungsgründe des Verstandes ausgebildet. Die Ausführung dieser Lehre darf man als sein volles Eigenthum in Anspruch nehmen; denn weder im Alterthum, noch in der bisherigen christlichen Philosophie war etwas nur einigermaßen Befriedigendes vorgetragen worden, was die Freiheit des Willens gegen die Entscheidungen des Verstandes in Schutz genommen hätte. Epikur hatte die Indifferenz des Willens behauptet, aber nur als eine nackte Forderung für unser sittliches Leben, als eine blinde Willkür der Atome; wer die Zwecke der Vernunft,

das Gesetzmäßige in der Welt achtete, konnte hierdurch nur abgeschreckt werden. Die sittliche Richtung des Christenthums hatte von jeher auf die Freiheit des Willens das größte Gewicht gelegt; aber wie sie sich vereinen lasse mit dem Einfluß, welchen das Frühere auf das Spätere, der Verstand auf den Willen ausübt, darüber hatte man keine Rechenschaft sich zu geben vermocht; die Prädestinationslehre schien sogar das Spätere ganz in die Macht des Frühern zu legen. Duns Scotus ist der erste, welcher ernste Anstalten machte dem vorliegenden Problem eine Lösung zu geben. Von einem ersten Versuche läßt sich nicht leicht ein volles Gelingen erwarten; ihm schadete überdies die Polemik, mit welcher er beladen war. Dem Sinn aber der praktischen Ansicht der Scholastiker, welche auf den guten Willen ein unbedingtes Gewicht legen mußte, ist seine Auffassungsweise ohne Zweifel entsprechender, als die entgegengesetzte Lehre des Determinismus. Daher ist sein Indifferentismus auch bei den spätern Scholastikern vorherschend geblieben, obgleich er nicht zu einem vollen Siege über den Determinismus gelangen konnte, weil er mit der scholastischen, einseitigen Auffassung der weltlichen Dinge zu eng verbunden war.

Nicht zu verfehlen war der Grund, welcher gewöhnlich für die Unabhängigkeit des Willens in seinen Entschlüssen angeführt wird. Unserm Willen legen wir Verdienst und Schuld bei, ihn loben und tadeln wir; dies würde nicht richtig sein, wenn er Beweggründen außer ihm folgen müßte; denn auf diese würde unter dieser Voraussetzung Lob und Tadel zurückfallen. Würde im Besondern der Wille vom Verstande bestimmt in seiner Wahl oder seinen Entschlüssen, so würden wir den Verstand zu tadeln haben wegen seines Irrthums, welcher das Rechte nicht erkennen ließ und zum Schlechten trieb, oder ihn zu loben haben wegen seiner richtigen Einsicht, welche den guten Willen hervorrief. Wir würden alsdann nicht sagen dürfen, die Sünde wäre Ursache der Verblendung, sondern die Verblendung wäre Ursache der Sünde. Eine Wahl des Willens unter den Be-

stimmungsgründen würde dabei nicht möglich sein. Dem fügt Duns Scotus einen rein logischen Grund bei. Wenn der Verstand Ursache des Wollens wäre, so müßten wir in richtiger Aussage setzen, der Verstand wolle; soll es dagegen richtig sein, daß der Wille will, so müssen wir den Willen als Ursache des Wollens ansehn. So wie der Wille nicht verstehn kann, so kann der Verstand nicht wollen; für jedes Subject haben wir sein passendes Prädicat zu setzen. Daher müssen wir annehmen, daß die Beweggründe, welche der Verstand dem Willen vorhält, diesen nicht bestimmen; der Wille muß sich selbst bestimmen, damit sein Act ihm zugerechnet werden kann.

Diese Gründe lehnen nur eine gänzliche Abhängigkeit des Willens vom Verstande ab; daß aber der Verstand einen Einfluß auf den Willen ausübt und in seinen Gedanken Bestimmungsgründe für den Willen liegen, leugnet Duns Scotus nicht. Davon hält ihn seine Lehre von der Verhältnißmäßigkeit aller Dinge in der Welt ab; besonders in der Seele ist sie anzuerkennen; ihre Einheit setzt Uebereinstimmung in allen ihren Theilen und Thätigkeiten voraus. Noch näher weist hierauf hin, daß der Wille, wie Duns Scotus lehrt, nicht als ein blinder Wille angesehn werden darf und mithin ohne die Einsicht des Verstandes nicht eintreten könnte. Daher wird gelehrt, daß der Wille zwar die totale Ursache des Wollens sei, dies aber doch nicht ausschließe, daß der Verstand eine partielle Ursache des Wollens sein könne, wenn nemlich der Gedanke des Verstandes vom Willen in sich aufgenommen wurde, damit dieser totale Ursache des Wollens werde. Aber auch von der andern Seite wird geltend gemacht, daß der Wille zwar nicht totale, aber doch partielle Ursache der Verstandeserkenntniß sein könne, weil wir nur erkennen, wenn wir wollen. So findet ein Zusammenwirken beider Kräfte der Seele statt und in ihm sieht Duns Scotus das einzige Mittel den Ansprüchen beider auf die Vollendung des Werkes, zu welchem sie berufen sind, Genüge zu leisten. Denn sehr nachdrücklich schärft er ein, daß die ganze Seele und nicht

bloß einer ihrer Theile der Seligkeit theilhaftig werden sollte, und daß zu diesem Werke auch alle Kräfte der Seele angespannt werden müßten; erst in dem Zusammenwirken des Verstandes und des Willens erzeuge sich die kräftigste und vollkommenste Thätigkeit der Vernunft, welche uns fähig mache die Seligkeit zu empfangen. Aber diesen beiden Kräften will er nicht gleiches Recht und gleichen Werth zugestehn, sondern sein Indifferentismus beruht darauf, daß er der praktischen Kraft wie dem praktischen Zweck vor der theoretischen den Vorzug giebt. Die Bildung des Verstandes soll den Willen erleuchten; sie geht der Bildung des Willens vorher, ist aber eben deswegen dieser untergeordnet. Denn unser Leben geht den entgegengesetzten Gang im Vergleich mit dem Gange der Natur nach dem Aristoteles. Im Wege der Natur folgt das Niedere dem Höhern; aus ihrem Grunde geht die Erscheinung hervor; wir aber müssen umgekehrt von der Erscheinung zum Grunde, vom Niedern zum Höhern gelangen. Das Niedere muß nun richtig gebildet sein, wenn wir das Höhere erreichen sollen, und daher haben wir im Zusammenwirken des Verstandes und des Willens die vollkommenste Leistung der Seele zu sehn; wenn aber der Wille die totale Ursache des Willensacts, der Verstand die totale Ursache des Verstandesacts ist, in jenem der Verstand, in diesem der Wille nur eine partielle Miturſache abgiebt, so findet dabei der Unterschied statt, daß im Verstandesacte der Wille den herschenden, im Willensacte der Verstand den dienenden Theil bezeichnet.

Da auf diesem Punkt der Indifferentismus des Duns Scotus beruht, hat er ihn vornehmlich durch seine Unterscheidungen festzustellen gesucht. Den Deterministen gesteht er zu, daß der Verstandesact die Bedingung des Willensacts ist, ohne welche dieser gar nicht sein könnte. Denn ein blinder Wille ist unmöglich. Der Verstandesact muß dem Wollen nicht allein vorausgehn, sondern auch in ihm bleiben, wie der niedere in dem höhern Grade bleibt. Wir können nicht wollen ohne den Gegenstand des Wollens zu erkennen. Wir haben aber zwei

Grade des Erkennens zu unterscheiden; sie werden der erste und der zweite Gedanke von Duns Scotus genannt. Der erste Gedanke geht dem Wollen voraus und zeigt uns den Gegenstand unseres Wollens. Unwillkürlich tritt er in uns ein, einem Werke der Natur gleichend, in einem Eindruck, welchen das Object auf uns macht, sei es in sinnlicher Weise oder durch die Macht des thätigen Verstandes, welcher die Grundsätze uns eingiebt. In diesem ersten Gedanken ist weder Irrthum noch Sünde möglich, weil er ohne Ueberlegung und Wahl in uns auftritt. Wir können es uns nicht zurechnen, daß ein solcher Eindruck auf uns geübt wird, wie wir einen plötzlichen und unbedachten Einfall uns nicht zurechnen können. Erst wenn wir mit Wohlgefallen einen solchen Einfall oder ersten Gedanken in uns festhalten oder mit Misfallen ihn zurückstoßen, tritt Zurechnung ein; dabei ist aber schon ein Act des Willens, der Liebe oder des Hasses, und dies gehört nicht dem ersten unwillkürlichen, sondern dem zweiten Gedanken an. Der erste Gedanke ist auch ein unentwickelter, verworrener Gedanke, mag er dem sinnlichen Eindrucke angehören oder den Grundsätzen des Verstandes, welche doch auch ihren Gegenstand nur im Allgemeinen darstellen. Er hat noch nicht die Bearbeitung durch unser Nachdenken erfahren. Sie muß herbeigeführt werden durch fleißiges Nachdenken, welches den Gegenstand festhält um ihn in seinen Theilen und Beziehungen zu andern Gegenständen zu untersuchen. Hierbei kann Verdienst oder Schuld eintreten, je nachdem löblichen und gebotenen oder verbotenen Gedanken nachgehangen wird; hierbei ist aber auch der Wille thätig. Auf diesem Wege gelangen wir nun zum zweiten oder entwickelten, geformten Gedanken. Die Form, welche wir unsern Gedanken durch unser verständiges Nachdenken geben, wird nur durch die Wirksamkeit unseres Willens herbeigeführt. Wir sehen hieraus, daß Sünde und Verdienst nicht allein auf äußern Handlungen beruhn, sondern ebenso gut auf Gedanken. So hängt unser gebildetes Denken von unserm Willen ab und im zweiten Gedanken spielt der Wille die herschende Rolle. Nicht

er wird vom Verstande bestimmt das Gute zu wählen, das Böse zu verabscheun, sondern der Verstand wird zum Erkennen des Guten und des Bösen bestimmt, indem der Wille zum Nachdenken über die Gegenstände anführt und in ihnen das Gute und das Böse unterscheiden lehrt. Denn das Gute und das Böse bestehn nicht im Sein der Dinge, sondern in ihrem zweckmäßigen oder unzweckmäßigen Gebrauch durch den Willen. Daher bestimmt nicht der Verstand den Willen, sondern der Wille den Verstand; dem Willen gebührt die Herrschaft; er lenkt die Gedanken der Menschen; er soll sie zum rechten Zwecke lenken; ihm kommt es zu alle Kräfte des Menschen nach ihrer Bestimmung zu gebrauchen, nachdem er den Verstand dazu angeleitet hat die Bestimmung dieser Kräfte zu bedenken und zu erkennen. So soll durch das Zusammenwirken des Verstandes und des Willens die höchste Stufe der geistigen Entwicklung erreicht werden, welche wir erwerben können; ihr giebt nur der Wille, die herschende Kraft in unserer Seele, ihren Werth; durch ihn ist sie unser, uns zuzurechnen; durch ihn ist sie gut.

In vollem Lichte läßt diese Lehre die sittliche Richtung der christlichen Theologie hervortreten. Durch unsern sittlichen Willen sollen wir dem rechten Handeln uns weihen, unsere Kräfte entwickeln und sie in das rechte Verhältniß zu den weltlichen Dingen stellen, innerlich unsern Verstand und unsern Willen bilden, äußerlich sie in Uebereinstimmung mit der geordneten Welt und dem ordnenden Willen Gottes bringen. Dem praktischen Zwecke der Theologie stellt sich die Aufforderung zur praktischen Entwicklung unserer Kräfte zur Seite. Damit verbindet sich die richtige Einsicht, daß Gott uns das Vermögen gegeben haben müsse den Werken zu genügen, zu welchen wir bestimmt sind, also auch das Unendliche zu empfangen, nach welchem das Verlangen unserer Vernunft strebt und welches es uns verheißt. Weder darf behauptet werden, Gott habe uns ein unverhältnißmäßiges Verlangen oder ein unverhältnißmäßiges Vermögen zu unserm Werke gegeben, noch er habe gestattet, daß die Sünde

unsere Kraft in dem Maße schwäche, daß sie nicht mehr zur Erfüllung seiner Gebote ausreiche; beides würde einen Widerspruch in seinem Willen voraussetzen, seinen ordnenden Willen mit seinem geordneten Willen außer Uebereinstimmung setzen. Der Glaube, das niedrigste unter den übernatürlichen Lichtern, wie Duns Scotus sagt, soll unsere Hoffnung beleben, getrost die Wege zu wandeln, welche uns zu unserm Ziele führen sollen; er giebt das Vertrauen, daß Gott alles passend geordnet hat, allen Dingen die Kräfte verleiht und bewahrt, welche ihnen zu ihrem Zwecke, zu ihrem Heile nöthig sind. Wenn wir nun auch unsern Zweck nicht erkennen, die Mittel zu ihm nicht wissen können, noch weniger begreifen, wie diese endlichen Mittel zureichend sind zu dem unendlichen Zweck, so sollen wir doch in getrostem Glauben den Weg der Gebote Gottes wandeln, welche uns offenbart worden sind. Um dies zu thun dürfen wir aber nicht von den Einfällen unserer ersten Gedanken, von den sinnlichen und vergänglichen Eindrücken unsern Willen leiten lassen, sondern unser Wille hat dem Nachdenken über die Bestimmung der Welt sich zuzuwenden und auf das ewige Gute sich zu richten, welches uns Seligkeit gewähren soll. Da sollen wir in den vergänglichen Dingen die Werke Gottes und in den Gesetzen der Natur und des sittlichen Lebens den geordneten Willen Gottes erblicken.

Bis hierher verläuft alles in guter Uebereinstimmung mit der praktischen Richtung der Theologie. Man wird aber nicht erwarten, daß Duns Scotus, eine heftige, gewaltsame Natur, von den clericalischen Vorurtheilen des Mittelalters sich hätte frei halten können. Wir haben schon gesehn, daß er die Liebe des Nächsten nur als eine Sache des geordneten Willens Gottes ansah, d. h. als ein positives Gebot, als ein zufälliges Mittel, welches auch anders hätte gewählt werden können. Dies zeigt, wie wenig er die weltlichen Dinge und Mittel achtet. Sie stehen ihm mit dem Wesen Gottes nur in einer sehr lockern, wie er sich ausdrückt, in einer zufälligen Verbindung. Sollte nicht

in der Liebe Gottes, welche im absoluten, nicht im geordneten Willen Gottes liegt, auch die Liebe zu allen seinen Werken eingeschlossen sein? Duns Scotus verneint dies. Die Werke Gottes sind nicht nothwendig in seinem Wesen gegründet; die Liebe zu seinem Wesen kann daher auch von der Liebe zu seinen Werken getrennt werden. Deswegen sieht er das Gute, welches wir gewinnen sollen, in der ausschließlichen Liebe zu Gott, welche die Geschöpfe Gottes für nichts achtet. Die Sünde ist ihm Hinwendung zur Creatur, Abwendung von Gott. Durch sie wird der Wille auf ein Geschöpf gerichtet und daher contrahirt auf die endliche Natur des Geschöpfes. Diese Contraction müssen wir meiden, wenn wir unsern Willen fähig machen wollen das Unendliche zu fassen. Daher ist auch die sittliche Tugend dem Duns Scotus nur eine Vorbereitung für die theologische Tugend, welche allein unsern Handlungen einen Werth giebt. Die theologischen Tugenden aber, Glaube, Hoffnung und Liebe, erreichen ihren Gipfel in der letztern und aus Liebe zu Gott sollen wir daher alles thun; sie soll den Gehorsam gegen Gottes Gebote herbeiziehn und nur in Gehorsam gegen seine in positiver Offenbarung ausgesprochenen Gebote sollen wir auch weltlichen Dingen unsere Liebe zuwenden dürfen. Allen diesen Lehren liegt der Gedanke zu Grunde, daß alles weltliche Leben ein reines Mittel ist um uns würdig und fähig zu machen den Lohn zu empfangen, welchen Gott in seinem geordneten Willen dem frommen Gehorsam versprochen hat. Die Mittel sind schlechthin Mittel und haben für sich nichts zu bedeuten, daß sie etwas vom Zwecke in sich tragen, ihn theilweise verwirklichen sollten, davon ist in diesen Lehren nichts zu verspüren; hierin liegt die Einseitigkeit dieser Auffassungsweise.

Sichtlich ist in ihr das Bemühn alles in engste Verbindung und Uebereinstimmung aller Glieder zu setzen. Alle niedern Kräfte sollen ausgebildet werden um für die höhern Grade empfänglich zu machen; in den höhern sollen auch die Erfolge der niedern Grade bewahrt bleiben; die Sinnlichkeit soll durch den

Verstand aus ihrer Verworrenheit zur Ordnung des Systems gebracht, die sinnliche Erfahrung zur Grundlage unseres höhern Erkennens werden. Daher kann Duns Scotus auch nicht in der sinnlichen Begehrlichkeit das Böse finden; nur die Unordnung, in welcher das sinnliche Begehren zum Uebermaße sich gesteigert hat, betrachtet er als eine Folge der Erbsünde; das sinnliche Begehren an sich findet er natürlich; es liegt im Wesen des Geschöpfes und ist ein wirksames Mittel für die Bildung des vernünftigen Willens, welcher die Bildung des Verstandes leiten und in sich aufnehmen soll um die Gebote Gottes uns erkennen zu lassen und um ihnen unsern Gehorsam zu weihen. So sollen alle Mittel, welche in unsern natürlichen Kräften liegen, in Anspruch genommen werden und sich strecken nach dem Ziele unseres weltlichen Lebens, nach der Vollendung unserer Natur. Die Uebereinstimmung zwischen Niederm und Höherm, Mittel und Zweck wird in allen weltlichen Dingen behauptet; darauf geht auch die Lehre, daß die Wirkung nicht geringer sein müsse, als die Ursache, daß Gott vielmehr ein unendliches Vermögen, auch eine unendliche Capacität des Verstandes in uns gelegt habe, damit wir mit ganzer Seele das Unendliche fassen können. Aber dennoch in der letzten Entscheidung, müssen wir sagen, bricht diese Uebereinstimmung ab; das letzte Ziel ergiebt sich nicht in natürlicher Entwicklung aus den weltlichen Mitteln. In durchaus unzweideutiger Weise zeigt sich dies, wenn Duns Scotus die sittliche Bildung unseres Geistes mit dem Lohne vergleicht, welcher uns zu Theil werden soll. Nicht die guten Werke in ihrer Besonderheit, auch nicht die Gesammtheit derselben mit Einschluß ihrer sittlichen Beweggründe geben das höchste Gut ab, welches uns bestimmt ist; abgesondert von allem diesem wird die Liebe Gottes gedacht und durch die Liebe Gottes empfängt alles erst seinen Werth. Sie aber ist ganz ausschließlich zu hegen. Nicht nur wird zu ihr verlangt, daß wir das Niedere dem Höhern, das sinnliche Begehren dem sinnlichen Wollen unterwerfen und nur in Uebereinstimmung mit diesem hegen; denn zur höchsten Seligkeit gehört,

daß wir dem Sinnlichen ganz entsagen und uns ganz Gott in Liebe ergeben. Dies ist auch nicht so zu verstehn, als wenn unser sinnliches Begehren seine Beruhigung fände, nachdem sein Zweck erreicht worden und die Belehrung unseres Verstandes, die Bildung unseres Willens unter seiner Beihülfe sich vollzogen hätte, sondern Duns Scotus ist der Meinung, die sinnliche Begehrlichkeit würde doch immer wieder erwachen im natürlichen Fortgange des Lebens, und er verlangt daher, daß wir sie unterdrücken müßten um ganz der Liebe Gottes uns zu weihen. Dies gesteht er ein, könnte nicht ohne Trauer geschehn. Da nun mit Trauer die Seligkeit nicht versetzt sein darf, weiß er keinen andern Rath, als daß die übernatürliche Liebe Gottes uns über die sinnliche Unlust einer solchen Trauer erhebe und im unendlichen Genusse Gottes das Leiden selbst in Lust sich verkehre. Seine Hoffnung überhaupt beruht in der That auf einer solchen Verkehrung des Leidens in Lust. Denn nur leidend können wir uns zu Seligkeit verhalten. Den Lohn für das sittliche Leben haben wir zu erwarten; es führt seinen Lohn nicht in sich; unsere That ergreift ihn nicht, sondern nachdem wir durch unser sittliches Leben auf unsere Seligkeit uns vorbereitet, ja sie verdient haben, ist sie doch nicht unser Verdienst, sondern ein Gnadengeschenk Gottes, indem Gott in die fromme Seele fällt, welche in der Trauer über das Aufgeben der sinnlichen Lust sich fähig gemacht hat, daß die ewige Lust der Seligkeit sie ganz erfülle.

Der Scharfsinn des Duns Scotus, mit welchem er die verwickeltsten Fragen ergreift, sein Tiefsinn, welcher überall die letzten Gründe aufdecken will, verdienen seiner Lehre eine volle Beachtung; aber zuletzt, müssen wir sagen, ergiebt sich aus seinen Forschungen doch nur ein unbefriedigender Abschluß. Auf dem Wege seiner Vorgänger ist er fortgegangen; in einem scharfen Streit gegen sie hat er Vorurtheile der frühern Zeit zu überwinden gewußt; aber das allgemeine Vorurtheil des Mittelalters ist doch in ihm haften geblieben, die Verachtung des weltlichen Lebens. Er steht im Kampf gegen dasselbe; da er es aber nicht

zu überwinden weiß, spricht sich zuletzt seine Herabwürdigung des Weltlichen in der schärfsten Weise aus. Man darf nicht verkennen, daß die großen Systeme des 13. Jahrhunderts durch ihre Philosophie getrieben wurden dem Weltlichen einen bedingten Werth einzuräumen. Aristoteles hatte sie die Erfahrung achten gelehrt. Auch ihre Theologie, je mehr sie ihre praktische Bedeutung begriff, um so mehr mußte sie dem weltlichen Handeln seinen Werth zugestehn. Ihre Forschungen wurden daher auch den weltlichen Dingen und ihrem Verhältniß zu Gott zugewandt, und was sie in dieser Richtung festgestellt haben, hat auch für die spätere Zeit Ergebnisse ausgetragen, deren Ursprung gewöhnlich vergessen worden ist. Aber ihre theologische Richtung, die christlichen Hoffnungen auf die volle Seligkeit der gläubigen Seele konnten sie nicht in Einklang bringen mit der Vergänglichkeit und Geringfügigkeit der irdischen Dinge; gegen den jenseitigen Zweck schienen ihnen alle diesseitigen Güter nichtig und unbedeutend. Dem Duns Scotus muß man nachrühmen, daß er die größten Anstrengungen gemacht hat dem weltlichen Leben seinen Werth zu retten. Es waren ohne Zweifel für seine Zeit sehr kühne Schritte, welche er hierzu that, wenn er der Lehre widersprach, daß jede Wirkung geringer sein müsse als ihre Ursache und Gott nur Endliches schaffen könne, wenn er dem Geschöpfe eine unendliche Capacität beilegte, wenn er forderte, daß die Natur des Empfangenden den zu empfangenden Gaben proportionirt sein müsse, wenn er dem Supranaturalismus in der Offenbarungslehre in so weit sich widersetzte, daß er behauptete, von Seiten des empfangenden Subjects müsse der übernatürliche Act ein natürlicher sein. Mit nicht geringer Kunst, müssen wir auch sagen, hat er zu zeigen gewußt, wie alle natürliche Entwicklungen unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes und unseres Willens dazu nothwendig wären uns für die Gabe des Unendlichen empfänglich zu machen und besonders ist in dieser Beziehung seine Erörterung über das Verhältniß des Willens zum Verstande zu rühmen, weil sie deutlich in das Licht setzt, wie alles, was wir in unserm Leben

uns zueignen dürfen, auf der Freiheit unseres vernünftigen, mit Einsicht vollzogenen Willens beruht. Aber in diesem kräftigen Anlauf, welchen er nimmt, über das Vorurtheil des Mittelalters hinauszukommen, schwindet ihm doch zuletzt die Kraft. Die Wirkungen der weltlichen Dinge bleiben beschränkt; von ihnen gilt es, daß sie geringer bleiben müssen, als ihre Ursachen; die Werke der Menschen haben keine Proportion zu ihrem unendlichen Zweck. Da er nun aber sehr wohl einsieht, daß auf ihrer Verhältnißmäßigkeit zum Zweck aller ihr Werth beruht, verlieren sie ihm in letzter Entscheidung auch allen Werth. Sie sind reine Mittel und zwar zufällige Mittel. Selbst unsere Wissenschaft und der Inhalt unseres sittlichen Handelns bieten nichts dar, was von ewigem Werthe wäre; sie geben nur Zeugniß vom geordneten Willen Gottes ab, aber nicht von seinem Wesen. In diesen Mitteln gewinnen wir nichts, was wir in das ewige Leben hinübernehmen könnten; sie sind reine Mittel, d. h. in ihnen verwirklicht sich nichts vom ewigen Zweck. So ist in diesem zeitlichen Leben nichts Ewiges. In seiner Weise, welche die äußersten Folgerungen nicht scheut, führt dies Duns Scotus so weit durch, daß er unserer Seele nach natürlicher Erkenntniß kein ewiges Wesen zugesteht und mithin Unsterblichkeit nicht versprechen kann. Nur durch Gottes Gnade knüpft sich an das Vergängliche das Ewige. Da ist es nun allein die Liebe Gottes, was dem zeitlichen Leben eine Beziehung zum Ewigen giebt, indem sie zum Gehorsam gegen seine Gebote uns aufruft; in diesem bewähren wir unsere Freiheit, welche uns ein Verdienst giebt und für den ewigen Lohn fähig macht. Denn ganz wird die Proportion des Weltlichen zum Unendlichen doch nicht aufgegeben; eine Beziehung zu diesem muß in jenem vorhanden sein; in den Geschöpfen, welche zur Seligkeit bestimmt sind, müssen wir ein Vermögen sie zu fassen voraussetzen; aber dies Vermögen beschränkt sich auf eine Fähigkeit zu leiden, den Gott zu leiden, welcher in uns fällt, welcher alsdann Leid in Lust, das Opfer unseres endlichen Wesens in Freudigkeit verwandelt. So beweist

sich die Allmacht Gottes im Schalten mit ihren Geschöpfen; ihnen bleibt nichts als die Liebe, die Hingabe an sie; sie zu gewinnen in der Ueberwindung aller sinnlichen, zeitlichen Begehrungen, das haben wir als das Ziel unseres weltlichen Lebens anzusehn.

Wir stehen hier am Ende der ausführlichen scholastischen Systeme, welche auf die Erforschung des Weltlichen sich einließen. Zu ihrer Charakteristrung werden wir noch einen Punkt erwähnen müssen, welcher in der Lehre des Duns Scotus vorzüglich stark sich hervorhebt. Er erklärt, daß Adam auch vor dem Sündenfalle nicht so ausgerüstet gewesen wäre, daß er aus seinen natürlichen Kräften die Seligkeit hätte gewinnen können. Dies bezeichnet sehr deutlich die antinaturalistische Richtung dieser Theologie, welche auch Duns Scotus in seiner freien Deutung des Supranaturalismus nicht hatte überwinden können. Nur in einem höhern Grade war sie den frühern Systemen eingeprägt gewesen, welche lehrten, daß zur Seligkeit unserer Natur eine neue Gabe zugelegt werden müsse, und zwar nicht allein ein Lohn, sondern ein neues Vermögen den Lohn und das Güte zu empfangen. Dies milderte Duns Scotus, indem er das Vermögen Gott zu empfangen uns von Natur beiwohnen ließ, aber dieses Empfangen Gottes konnte er doch nur als einen reinen Lohn, als ein Leiden betrachten, in welcher unserer Natur zuwider Leid in Lust sich verwandelt: Die Herabwürdigung der ursprünglichen natürlichen Kräfte, welche hierin liegt, führt bei den Scholastikern zur Abschwächung der Lehre von der Erbsünde, welche von ihnen in der Ueberlieferung fortgeführt wurde, aber ihre ursprüngliche Bedeutung verlor; dies spricht der angeführte Satz des Duns Scotus unzweideutig aus. Nicht weil die Sünde über und auf uns gekommen ist, sondern weil wir von Natur unfähig sind unsere Seligkeit zu schaffen, bedürfen wir der Gaben, welche in übernatürlicher Weise uns zugelegt werden sollen. Dies hatte sich aus den Lehren ergeben, daß die geschaffene Welt als Wirkung Gottes geringer sein müßte ihren Kräften nach als

Gott, daß die natürlichen Gradunterschiede der Dinge ihre natürliche Entwicklung in bestimmten Schranken hielten und daß alle weltliche Dinge nur in einem zufälligen Verhältniß zu Gott ständen. Die Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen, welches nur die Sünde uns verdunkle, ließen sie erbleichen. Die Stärke dieser scholastischen Systeme werden wir nicht in der gerechten Würdigung der natürlichen, der weltlichen Kräfte zu suchen haben. Dennoch ist die Meinung, welche sie ausgebildet haben, sehr weit verbreitet und noch gegenwärtig mächtig unter uns. Es ist die Meinung, daß wir in dieser Welt leben nur um uns zu üben, unsere natürlichen Kräfte zu Fertigkeiten zu entwickeln, sie zu gewöhnen an die Gebote Gottes; dem getreuen Arbeiter in dieser seiner Pflicht werde alsdann Gott den Lohn der Seligkeit nicht versagen. Dagegen daß wir durch unsere Arbeit etwas Bleibendes, Ewiges schaffen, trat mehr oder weniger dieser Weltansicht in das Dunkel; unser Schaffen geht auf weltliche Geschäfte; selbst unsere weltliche Wissenschaft trifft nur Vergängliches; die äußern Werke sollen wohl ein Verdienst, aber an sich keinen Werth haben, und Verdienst wohnt ihnen nur bei, wenn sie in rechter Gesinnung geübt werden. Daher bleibt nur der Uebung in den theologischen Tugenden der Preis und die Vorbereitung auf die Seligkeit, zu welcher wir die Kraft empfangen haben, ist nur eine innerliche. An Gott glauben, auf ihn hoffen, ihn lieben bis zur Entsagung auf alles Weltliche, selbst auf die Liebe des Nächsten, das ist die Uebung, in welcher wir es zur Fertigkeit bringen sollen. Die Verachtung der weltlichen Güter uns einzuflößen, das hielt man für die beste, für die einzige Vorbereitung zum gottseligen Leben. Auf die fleißige Erforschung der weltlichen Dinge und die Bildung der natürlichen Kräfte unserer Seele war man nur eingegangen um nachdrücklicher zeigen zu können, daß sie nur eitel wären, wenn sie nicht zur Uebung in den religiösen Tugenden verwandt würden.

Fünftes Kapitel.

Der vierte Abschnitt der scholastischen Philosophie.

1. In dieser Herabwürdigung des Natürlichen und Weltlichen lag der Grund des Verfalls, welcher nun über die scholastischen Lehren hereinbrechen sollte. Werke, denen man keinen Werth an sich beilegen, welche man nur als Mittel achten kann, hören auf den Fleiß zu beschäftigen, sobald sie für das vorliegende Bedürfniß hinreichend getrieben worden sind. Den eifrigen Forschern des 13. Jahrhunderts kann man zutrauen, daß sie in der Wissenschaft, in welcher sie die Kräfte der Natur und des Menschen zu erforschen suchten, eine ihr an sich beiwohnende Befriedigung fanden, aber die Ergebnisse ihrer Lehre gestanden ihr einen solchen Werth nicht zu; sie mußten daher das Interesse an der Philosophie oder natürlichen Erkenntniß schwächen. Dazu kam, daß ihre Lehren sehr verwickelt waren und kaum verständlich für den großen Schweif der Schule, noch weniger verhältnißmäßig für den einfältigen Verstand der Gläubigen, welche man für die theologischen Tugenden gewinnen wollte. Da man von der Erforschung der weltlichen Dinge keinen bleibenden Gewinn versprechen konnte, schien es zu genügen, wenn man nur kurz nachwiese, daß die Erkenntniß der Welt die Erkenntniß Gottes nicht gewähren und das sittliche Handeln den Genuß der Seligkeit nicht schaffen könne. Einen solchen kurzen Nachweis suchte man in dem Verfall der scholastischen Philosophie zu geben um den theologischen Lehren ihre Bahnen zu sichern. Die Spuren dieses Ver-

falls zeigten sich schon gegen das Ende des 13. Jahrhunderts; im 14. Jahrhunderte war er in vollem Gange.

Die Zeichen des Verfalls erblickt man hier wie anderwärts in der Auflösung der bisher verbundenen Elemente. Zu ihrem Höhepunkt hatte die Scholastik sich erhoben, als sie die Theologie und die Philosophie auf das engste mit einander verbunden, als das System der theologischen Schule den psychologischen Mysticismus des vorhergehenden Jahrhunderts mit sich verschmolzen hatte. Jetzt begannen diese verschiedenen Bestandtheile der mittelalterlichen Lehren sich wieder von einander zu sondern. Der Mysticismus erhob sich von neuem zu einem viel härtern Streit gegen die gelehrte Theologie, als zuvor, in einer Gegenwirkung gegen das Uebermaß der verwickelten Lehrweisen, zu welchen man gekommen war, um so wirksamer, je heilsamer es war, daß der Gelehrsamkeit der geistlichen Schule eine einfache Ermahnung zur Frömmigkeit für das gemeine Verständniß des Volkes zur Seite gesetzt wurde. Zu gleicher Zeit schieden sich Theologie und Philosophie. Schon im 13. Jahrhundert hatte man an den Universitäten die theologische und die philosophische, die höhere und die niedere Facultät unterschieden; aber der Fortschritt der philosophischen Untersuchungen war in den Händen der Theologen geblieben. Im 14. Jahrhundert wurde dieser Unterschied im Gange der wissenschaftlichen Untersuchungen durchgeführt; es gab nun Theologen, welche nur mit einem kleinen Theile der Philosophie sich einließen, und Philosophen, welche es ablehnten in die Fragen der höhern Facultät sich zu mischen. Es sind dies die Anfänge des Indifferentismus zwischen Theologie und Philosophie. Von welcher Seite sie ausgingen, ist leicht zu erkennen. Schon der Name der höhern Facultät zeigt darauf hin, daß die Theologie in vornehmer Selbstgenügsamkeit von der verwandten Wissenschaft sich zurückzog. In spätern Zeiten ist ihr ihre Sprödigkeit in reichlichem Maße erwidert worden. Zu einem frischen Gedeihen konnten diese Spaltungen nicht führen. Zu gleicher Zeit traten aber auch Spaltungen in der philosophischen Schule

hervor, welche viel mehr zu sagen hatten als die Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten, weil sie nicht um einzelne Lehrpunkte, sondern um den ganzen Werth allgemeiner Begriffe und allgemeiner Wissenschaft für die Erkenntniß der Dinge sich handelten. Der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, welcher früher nur wenig bedeutet hatte, wurde jetzt zur Hauptfrage gemacht. In ihm gingen die systematischen Bestrebungen der scholastischen Philosophie in einem schnellen Verfall zu Grunde.

2. Zu Ende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts gaben die deutschen Predigermönche, ein Meister Eckhart, ein Tauler, ein Suso, ein Ruysbroek, eine auffallende Erscheinung ab. Man hatte nicht aufhören können die Lehren der Religion dem Volke zu predigen. Dies mochte aber bisher in einer Weise geschehn sein, welche von der Gelehrsamkeit der Cleriker, wie sie in den letzten Jahrhunderten entwickelt worden war, nur wenig an sich genommen hatte. Mit der fortschreitenden Zeit mußte sich dies ändern. Wenn man nicht allen Schichten der Bevölkerung alle Wege der gelehrten Forschung öffnen konnte, so mußte man doch Versuche machen die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung in weitern Kreisen zu verbreiten. Die Predigt war hierzu das zunächst liegende Mittel. Um aber den Zweck zu erreichen, mußte man die Lehren der Scholastiker so einfach als möglich zusammenfassen; die verwickelten Systeme der Scholastik waren für die Fassungskraft der Laien nicht geeignet; gleichsam durch den Kern der Glaubenslehren mußte die Predigt den Verstand und das fromme Gemüth der Gläubigen zu treffen suchen. Solche Versuche sind nun von den deutschen Predigermönchen gemacht worden. Es läßt sich kaum denken, daß sie nicht auch in andern Sprachen vorgekommen wären; so weit uns indessen die mittelalterliche Literatur der andern Völker offen steht, finden wir hiervon nur Spuren, die von viel geringerer Mächtigkeit sind als das, was bei den deutschen Predigern zu einer ziemlich umfangreichen Literatur angewachsen ist und immer im Gedächtniß ihres Volkes sich erhalten hat. Auch angenommen, daß in

andern Sprachen dieselben Versuche in derselben Stärke vorgekommen wären, würde sich doch erklären lassen, warum sie bei den Deutschen in frischerem Andenken blieben. Denn offenbar sind die Predigten frommer Mönche, welche den Laien die Geheimnisse der geistlichen Wissenschaft zu eröffnen strebten, als Vorläufer der Reformation anzusehn, welche in Deutschland vornehmlich ihren Herd fand, und daher sind sie auch in diesem Lande fortwährend in Ehren gehalten worden. Mit der Reformation hatten sie gemein, daß sie den Kern theologischer Erkenntniß in der Volkssprache dem Volke zugänglich machen wollten, daß sie daher auf den Unterschied zwischen Clerus und Laien einen viel geringeren Werth legten, als dies im Sinn der Hierarchie des Mittelalters lag. In der Gemeinschaft der Gottesfreunde, zu welcher die deutschen Prediger sich zählten, führten auch Laien das Wort. In andern Punkten freilich wenden sie sich den Neuerungen nicht zu, welche die Reformatoren der Kirche im Sinne hatten. Im Beginn einer Abwendung von dem bisherigen Gange der Entwicklung halten sie sich in einem zwar verdeckten, aber doch sehr an die Wurzel dringenden Widerspruch gegen die herkömmliche Meinung. Gegen die äußere Praxis des religiösen Lebens, gegen die Gelehrsamkeit der kirchlichen und philosophischen Dogmatik kämpfen sie an. Die Uebung der kirchlichen Ceremonien gilt ihnen wenig; ebenso wenig die feinen Unterscheidungen, welche nur die wissenschaftlich Gebildeten verstehen können; der gemeine Mann kann ebensogut Gott erkennen und genießen, wie der gelehrte Priester. Auf frommem Sinn und Gehorsam gegen Gott kommt es an, aber nicht auf das äußere Werk oder die gelehrte wissenschaftliche Bildung. Was zu unserm Heile dient, können wir alle leicht begreifen. Aber der Meinung des Volkes sich anschließend, sind diese Prediger auch nicht geneigt über das Vorurtheil dieser Meinung hinauszubringen. Auf einen Fortschritt in der Entwicklung der theologischen Lehre, auf Erforschung der weltlichen Dinge haben sie es nicht abgesehn. Weder die genaue Erörterung der heiligen Schrift oder der kirchlichen Dogmen

noch die Uebung in weltlichen Künsten und Wissenschaften wird von ihnen geschätzt; sie achten gering, wie Gott in Natur, in Zeichen, in Sprache und Geschichte sich verkündet hat, weil sie nur in der Tiefe ihres Gemüths die Offenbarung Gottes erwarten. Daher ist die Verachtung des Weltlichen bei ihnen ebenso stark und stärker, wie bei allen frühern Lehrern des Mittelalters bei aller Tiefe ihres Gemüths müssen wir sie daher der Oberflächlichkeit in der Wissenschaft anklagen; einer Oberflächlichkeit, welche sich regelmäßig einstellt, sobald man anfängt von einer lange geübten gelehrten Forschung sich abzuwenden um nur für die Bildung populärer Ueberzeugungen Sorge zu tragen.

Man wird hiernach nicht erwarten, daß wir auf die Philosophie dieser Mystiker großes Gewicht legen könnten. Sie bezeichnen nur einen Uebergang in der Bildung der Ueberzeugungen. Es wird genügen ihre Denkweise in den Gedanken des Mannes zu schildern, welcher zuerst und am kräftigsten ihre allgemeinen Grundsätze ausgesprochen hat, des Meisters Eckhart. Er war der Lehrer Tauler's und Suso's, so wie diese dem Dominicanerorden angehörig, in welchem überhaupt die Lehren der hier zu erwähnenden Mystik am weitesten sich vorbereitet haben. Ein Sachse von Geburt, nicht ohne scholastische Gelehrsamkeit, Lehrer zu Paris, Verfasser eines Commentars zum Lombarden, hat er doch nur durch seine mystischen Predigten eine dauernde Nachwirkung ausgeübt. Die Stätten seiner Wirksamkeit finden wir in den rheinischen Städten, in Strasburg, in Köln. In der Gemeinschaft der Mystiker werden seine Sätze als Autoritäten angeführt; von der gelehrten Theologie wurde er als Ketzer verdammt. Nachwirkungen älterer pantheistischen Ketzereien hat man bei ihm aufgesucht; zur Erklärung seiner Lehre genügt es aber an die Lehren der Scholastiker seiner Zeit sich zu erinnern, besonders der Dominicaner. Nur auf sie, auf Albert den Großen und Thomas von Aquino, beruft er sich in allen wesentlichen Punkten.

Seine Gedanken sind durchdrungen von dem Bestreben nach

Einigung mit Gott. Gott soll sich eingießen unserer Seele ganz und gar, nach aller seiner Vermöglichkeit. Dahin streben alle natürliche Dinge ihr Princip zu ergreifen, in ihren Ursprung zurückzukehren, in ihn sich zu verwandeln. Das ist die ewige Ruhe, zu welcher die Schöpfung gelangen soll durch ihre Bewegung. Wir Menschen besonders streben nach diesem Ziele; wir werden Gott schauen; dies können wir nur, indem wir uns in ihn verwandeln. Der Mensch soll Gottes werden und Gott soll unser werden, sich in uns offenbaren. Wie aber Gottes einfaches und allgemeinstes Wesen vereinbar sei mit der Mannigfaltigkeit und Besonderheit unseres Seins, dies giebt die Schwierigkeiten ab, welche dem Zwecke sich entgegensetzen.

Sie werden von Eckhart ganz in der Weise der aristotelischen Scholastiker gedacht. Das einfache Wesen Gottes ist nicht aus Gattung und Unterschied zusammengesetzt, wie unser menschliches Wesen. In seinem allgemeinen Wesen ist er alles, aber auch nichts, weil nichts Besonderes ihm zukommt. Nur als Grund aller Besonderheit ist er zu denken; dieser Grund zu sein liegt in seinem Wesen; wenn Gott sich nicht gemein machte, wäre er nicht Gott. Aber daß er sich gemein macht nicht in seinem allgemeinen Wesen, sondern in besondern Dingen, welche des allgemeinen Seins nur in beschränkter Weise theilhaftig sind, das bildet die Schwierigkeit, welche es unmöglich zu machen scheint, daß er in seinen Geschöpfen sich offenbare, wie er ist. Da sind es dieselben weltlichen Mittelursachen, welche den aristotelischen Scholastikern Gott und Geschöpfe in natürlichem Wege von einander zu scheiden schienen, über welche nun auch Eckhart klagt, als böten sie nur Schranken dar, welche uns hinderten unserer Verbindung mit Gott uns bewußt zu werden. Die natürlichen Unterschiede der Dinge lassen sie nicht des Allgemeinen theilhaftig werden; das Dies und Das scheidet sie von einander; wenn wir aber das Allgemeine sein und erkennen wollen, so müssen wir lassen von dem Dies und Das. Das Allgemeine, die Menschheit, ist edler als der einzelne Mensch; in der ewigen Wahrheit

findet keine Theilung statt, keine Zahl; tausend Engel sind nicht mehr als zwei oder einer. Die Lehre von der Realität des Allgemeinen wird in dieser Lehre noch in voller Kraft behauptet. Wenn wir nun aber in dieser Welt, in diesem zeitlichen Leben in viele Dinge uns spalten, welche ihrer Natur nach durch ihre Unterschiede von einander gesondert bleiben, so müssen wir uns als verlustig betrachten der einfachen allgemeinen Wahrheit in ihrer ganzen Fülle. Noch besonders schließt sich Eckhart an die Lehre Albert's von der Materie als dem Grunde der Individuation an. Die Geschöpfe tragen diese Materie an sich; als eingekörperte Geister werden die Menschen durch ihre Leiber von einander abgeschieden; sie haben da nothwendig einen Schaden und ein Ungemach an sich. Dies ist die Natur der Geschöpfe. Im Wege einer solchen Natur werden sie die Vollkommenheit Gottes nicht erreichen können, nach welcher sie verlangen. Da wendet sich denn auch Eckhart dem Gedanken zu, daß nur die Gaben der Gnade die Mängel unserer Natur zu ergänzen im Stande sein würden.

Nur in viel einfacherer Weise, als dies von den aristotelischen Scholastikern geschehn war, werden die Mängel der Natur von Eckhart aufgeführt. Seine Lehren nehmen nur die Endergebnisse der bisherigen Untersuchung auf; die Erfahrung schien ihm deutlich die Beschränktheit des natürlichen Daseins zu zeigen; auf sie zu verweisen konnte ihm genügen, weil er auch von der andern Seite wenig darum bemüht war die Zweckmäßigkeit der Mittel in der Natur nachzuweisen. Denn in kürzester Weise schneidet er die Untersuchung über die Wege ab, welche Gott in der Welt zur Verwirklichung seines Planes eingeschlagen hat. Es genügt ihm daran zu erinnern, daß in den Geschöpfen Gottes als Werken seiner Weisheit doch auch etwas Göttliches sein muß. In jedem Besondern ist auch das Allgemeine. Besonders in der vernünftigen Seele, auf deren Heil seine theologische und anthropologische Lehrweise ihr Augenmerk gerichtet hat, sucht er dies Göttliche nachzuweisen. In allen Geschöpfen ist etwas Gottes;

in der Seele aber ist Gott göttlich; sie trägt einen Geschmack Gottes in sich und sehnt sich beständig nach diesem Geschmack; sie ist auch von Materie frei. In dem Gedanken an diese unmaterielle Seele setzt sich nun Eckhart schnell über alle Mittel der materiellen Welt hinweg, indem er der Meinung sich hingiebt, daß sie von den Beschränkungen dieser Mittel, von den Unvollkommenheiten der Unterschiede und der materiellen Individuation in ihrem Wesen gar nicht berührt werde. Mit Kirchenvätern und Scholastikern sieht er in ihr den Mikrokosmus, das Bild Gottes. Gott hat sie ohne Unterschied geschaffen, in vollkommener Lauterkeit und in reiner Vernunft. Der Beschränktheit werden wir sie nicht beschuldigen können, denn niemand vermag sie in einem endlichen Gedanken zu begreifen; sie muß also wohl ein unendliches Wesen haben. Ihre Gedanken umfassen das Allgemeine. Auch einfach ist sie, wie Gott. Daß ihr Wesen den Schranken des Materiellen enthoben ist, zeigt Eckhart ganz in der Weise der frühern Scholastiker an ihrem Erkennen. Die Beschränkungen des Materiellen beruhen darauf, daß von dem einen das andere ausgeschlossen wird; hierin ist das Dies und Das gegründet; wären die Dinge eins, so fände kein Ding in dem andern seine Schranke. Im Erkennen aber einigen sich die Dinge; im wirklichen Erkennen sind Erkennendes und Erkanntes eins. Im Sehen werden Auge und Holz eins, wenn das Auge das Holz sieht; denn das Auge nimmt die Form des Holzes in sich auf; nur nicht völlig werden beide eins und dasselbe, weil nicht die Materie, sondern nur die Form des Holzes gesehn wird; die Materie scheidet sie; wären das Holz und das Auge ohne Materie, wären beide immaterielle Dinge, so würde nichts hindern, daß sie beide völlig eins würden. Bei geistigen Dingen daher, welche ohne Materie sind, ist kein Hinderniß vorhanden, daß sie eins werden können, wenn sie wollen. Von dieser Art sind Gott und die vernünftige Seele; daher kann auch die letztere, wenn sie will, Gott ganz erkennen. Man sieht, mit einem Schlage sind hier die Hindernisse beseitigt, welche die

bisherige Theologie in der Verfolgung ihres Zwecks durch die weltlichen Mittel gefunden hatte, indem sie die materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens beachte. Eine Erinnerung an die Immaterialität der Seele genügt, um uns über diese natürlichen Bedingungen hinwegzusetzen.

Doch nicht ganz kann Eckhart diese Bedingungen unbeachtet lassen. Er erblickt sie in unserm leiblichen Leben, in der Mannigfaltigkeit der Seelenthätigkeiten, in welchen unser Leben sich zerstreut, in der Vielheit der Seelenkräfte, des Sinnes, des Willens, des Verstandes, welche die Einfachheit der Seele spalten. Daher wird er nur zu Aufforderungen geführt uns über diese Störungen zu erheben, alle unsere Kräfte zusammenzunehmen, sie als Ausgießungen eines und desselben Wesens zu betrachten und auf die Einfältigkeit unserer Seele zurückzugehn. Das Wesen der Seele sollen wir nicht in den Sinnen, nicht im Willen, nicht im Verstande suchen; wenn wir diese Kräfte in das Wesen nehmen, so sind sie alle eins; wenn wir in unser Inneres uns versenken, so finden wir ein ewiges, ungeschaffenes Licht, ein Fünklein, welches Gott schaut und genießt, Gottes Geschmack hat, Gott gleich, der Sohn Gottes in uns ist. Das ist unser ewiges Wesen; keinen Theil hat es weder an Zeit, noch an Leib. Es sind dies Anforderungen, welche an uns gestellt werden, alles Unwesentliche von uns zu thun, welches uns verfinstert und unser Wesen uns selbst verbirgt. Das soll die freie That unserer Seele sein, zu ihr werden wir aufgerufen, daß wir uns nicht abwenden lassen von dem Göttlichen in uns; die Einkehr in unser einfältiges Wesen ist die einzige Bedingung, unter welcher unsere Rückkehr zu Gott steht.

Hierdurch werden nun alle die verwickelten Wege, welche die scholastische Theologie einzuschlagen gerathen hatte, auf das allereinfachste Mittel zurückgeführt. Die Bildung des Verstandes, die Gelehrsamkeit in weltlicher und theologischer Forschung, sollte sie nöthig sein um uns Gott erkennen zu lassen? Der ungelehrte, der schlichte Mann kann wohl ebenso gut Gott erkennen, wie der

Meister der Wissenschaft. Auch die Werke der Christenheit, die Veranstaltungen der Kirche, die Mittel der Frömmigkeit gefallen dem einfältigen Sinne Eckhart's wenig; sie scheinen ihm mehr zur Zerstreuung, als zur stillen Versenkung und Einigung der Seele mit Gott zu führen; Werke sind nichts gegen den gehorsamen Willen; der Wille ist das Gute und doch ist der Wille nur eine untergeordnete Kraft der Seele. Auch das Aufsteigen der Seele zu Gott durch die verschiedenen Grade des frommen Nachdenkens, der Meditation und der Contemplation, von welchem die Victoriner gelehrt hatten, fällt weg gegen das einfache Zurückziehen auf das Fünklein der Seele, welches Eckhart fordert. Selbst die theologischen Tugenden verlieren gegen dasselbe von ihrem Glanz. Sie liegen zwar auf dem Wege, sind aber noch fern vom Ziele. An Christum sollen wir glauben, das ist wahr; aber er hat uns die Abgründigkeit des göttlichen Wesens offenbart; er hat uns gezeigt, daß wir alle Christum in uns haben, ein jeder von uns den Sohn Gottes in sich trägt; daher sollen wir ihn in uns erkennen. Aller Werke also sollen wir uns entkleiden, nicht nur der äußern, sondern auch der innern Werke; alles Warum sollen wir ablegen, denn es geht nur die Mittel an; nicht einmal nach unserer Seligkeit sollen wir trachten, weil dies nur hieße nach dem Seinen trachten; völlige Uneigennützigkeit wird von uns verlangt; Gott sollen wir uns opfern, uns selbst zu nichte machen, weil Gott alles aus dem Nichts schafft. Wenn wir so die Lauterkeit unseres Herzens erreicht haben, dann werden wir Gott leiden. Der Mensch folge nur in Gehorsam; er widerstehe nicht; er lasse Gott in sich wirken; dann wird er sich einen mit ihm.

Wer sieht nicht die Gefahren dieser Lehre, welche alle weltliche Mittel überspringt? Sie führt zurück zu der Auffassungsweise der Orientalen, indem sie in der Versenkung der Seele in ihren innersten, tiefsten Grund, in das Absolute unseres Wesens die Nichtigkeit alles weltlichen Erkennens und alles weltlichen Handelns uns zur Einsicht bringen möchte. Man hat sie in

Verdacht gehabt, daß sie zum Pantheismus führen und das Geschöpf völlig zur Einerleiheit mit dem Schöpfer erheben wollte; hiergegen sichert sie sich jedoch durch den Unterschied, welchen sie macht, daß Gott von Natur gut ist, der Mensch aber nur durch göttliche Gnade. Alle Geschöpfe, lehrt sie, werden von Gott geschaffen aus dem Nichts in allem, was ihnen wesentlich beiwohnt; auch die Erkenntniß, welche der Mensch von sich gewinnt, indem er des Sohnes Gottes in sich inne wird, sollen wir als eine Schöpfung aus dem Nichts betrachten. Aber diese Scheidewand, welche zwischen Schöpfer und Geschöpf aufrecht erhalten wird, ist freilich dünn und gebrechlich. Denn nur wie ein leidendes Wesen stellt sich das Geschöpf zum Schöpfer; wenn wir es schlechthin als leidend anzusehn hätten, so würde sich darin seine völlige Nichtigkeit erweisen. Dagegen blieb doch als eine unantastbare Bedingung stehn, welche auch Eckhart nicht bestreiten wollte, daß Gott in uns nur fallen kann, wenn wir mit freiem Willen uns ihm zuwenden. Sie gestattet den Geschöpfen noch einen Spielraum ihres eigenen Seins und ihrer eigenen Thätigkeit. Von jeher hatte das Christenthum einen Punkt der Vereinigung zwischen Gott und Mensch gesucht; Leiden und Thun des Menschen mußten in ihm sich durchdringen. Diesen Punkt suchte auch Eckhart. Aber es kam nicht allein darauf an ihn zu finden, sondern auch ihn auszudehnen über das ganze Leben des Menschen und dem setzte sich im Mittelalter die Verachtung der weltlichen Mittel entgegen. Die frühern Scholastiker hatten ihnen denn doch noch den Werth einer Vorübung zugestanden; sie scheiterten aber an dem Unternehmen den nothwendigen Zusammenhang zwischen weltlichem und geistlichem Leben, zwischen sittlichen und theologischen Tugenden nachzuweisen, weil ihnen die Einsicht in den unbedingten Werth des weltlichen Lebens abging. Das Endergebniß dieses Scheiterns sehen wir in der Lehre Eckhart's gezogen. Die Nichtigkeit des einen Theils zieht auch die Nichtigkeit des andern und des Ganzen nach sich. Die Mittel des ganzen zeitlichen Lebens leisten nichts, weil ihr Zusammenhang mit dem Zweck durchbrochen

ist, weil sie nichts vom Zwecke in sich tragen. Daher wird alles auf die ursprüngliche Schöpfung aus dem Nichts zurückgeführt und unsere Beseligung ist nur eine wiederholte Schöpfung, in welcher wir Gott leiden, nachdem wir alles Zeitliche und Weltliche von uns abgethan haben. Damit geht die ganze profane und heilige Geschichte zu Grunde. Daher findet das Positive des Christenthums in dieser Lehre seine Würdigung nicht. Neben den bewegenden Gedanken seiner Predigt führt Eckhart es fort; aber es bleibt ohne Kraft. Er kann nur dazu auffordern uns auf den Gott zu besinnen, welcher von Anfang der Dinge an in uns wohnt. Seine Sätze reden zwar auch von einer Erhöhung der natürlichen Kräfte im Schauen Gottes und von den Gnadengaben, welche uns zuwüchsen, aber in dem herrschenden Gange seiner Gedanken liegt doch nur, daß Gott ursprünglich unserer Natur sich mitgetheilt hat und daß diese Gnadengabe uns beständig beiwohnt. Nur Schöpfung und Erhaltung, aber nicht Entwicklung der Dinge liegt in der Macht des Schöpfers und in der Natur der Geschöpfe. Die Tiefe der Ueberzeugung, welche diesem Mysticismus beiwohnt, beruht nur auf dem Gedanken, daß Gott dem Menschen vollkommen sich mittheilt und daß es allein Schuld unserer Oberflächlichkeit in der Zerstreuung unserer Gedanken ist, wenn wir ihn nicht finden können. In der Innigkeit dieser Ueberzeugung hat er seine Freunde in der Stille geworben. Von der richtigen Würdigung des weltlichen Werdens, vom Verständniß der Erscheinungen dagegen mußte er abziehn; die Forschung nach den weltlichen Dingen mußte er zu beseitigen suchen. Er war ein Ergebniß der Richtung des Mittelalters, welche Gott zu ehren meinte, wenn sie von der Welt abzog.

3. Es gab noch einen andern Weg, auf welchem man zu derselben Verachtung des weltlichen Forschens gelangen konnte, in der That einen noch gefährlichern Weg. Wenn der Mysticismus von den weltlichen Erscheinungen sich abwandte, weil er in ihnen nur Nichtiges sah, so erblickte er doch im Grunde der

weltlichen Dinge einen göttlichen Kern. Die Ueberzeugung, daß ein solcher in uns und allen Geschöpfen vorhanden sei, war die Grundlage, von welcher er ausging. Man konnte aber auch von der Untersuchung des Weltlichen und unserer natürlichen Erkenntniß von ihm ausgehn und nachzuweisen suchen, daß alles weltliche Sein und Denken nur auf Erscheinung und Erkenntniß von Erscheinung hinauslaufe, ohne daß man dabei auf einen göttlichen Kern der Dinge vorzubringen vermöchte. Diesen Weg schlug der Nominalismus ein, welcher im 14. Jahrhundert eine vorherrschende Rolle zu spielen begann.

Alle bisherige theologische Systeme waren dem Realismus ergeben gewesen. In der Erkenntniß der weltlichen Dinge hatten sie gemeint auch eine Erkenntniß Gottes gewinnen zu können, wenn auch keine ausreichende, doch eine Vorbereitung für die höhere Erkenntniß der Theologie; denn in der Natur ließe sich die Wirksamkeit Gottes nachweisen; sie offenbare sich in den allgemeinen Gesetzen der Natur, welche die Ideen Gottes ausdrückten, soweit sie in endlichen Dingen sich verwirklichen ließen. Wenigstens der geordnete Wille Gottes, die Uebereinstimmung und Constanz seines Wesens sollte in dem allgemeinen Gesetze der Natur erkannt werden können. Das Werk des Verstandes wurde hierdurch auf die Erkenntniß des Allgemeinen gelenkt und der Werth der Wissenschaft schien davon abzuhängen, daß wir nicht allein die Besonderheiten einzelner Dinge und zeitlicher Erscheinungen, sondern das allgemeine Sein zu erkennen vermöchten, welches ewige Wahrheit habe und Gott und seinen Geschöpfen gemein sei. Aber schon hatte man sich auf einem abschüssigen Wege in dieser Richtung bewegt. Duns Scotus hatte nicht mehr, wie seine Vorgänger behauptet, daß die allgemeinen Gesetze der Natur im Verstande und im Wesen Gottes begründet wären und durch seinen Willen nur in die Wirklichkeit der Welt eingeführt wurden, sie schienen ihm nur willkürliche Festsetzungen, Mittel, welche Gott auch anders hätte ordnen können. Von hier ist noch ein weiter Schritt bis zur Behauptung, daß sie keinen ewigen Grund hät-

ten, sondern nur im menschlichen Verstande bestånden; aber die Behauptung liegt darin, daß sie nicht in demselben Sinn auf ewige Wahrheit Anspruch hätten, wie das Wesen Gottes, von welchem diese zufälligen Festsetzungen erst ihre Constanz erhalten sollen. Man war nun dahin gekommen dem weltlichen Geschehen nur eine zufällige Beziehung zu dem Heile der Seele einzuräumen, indem nur der Gehorsam des Willens dem menschlichen Denken und Handeln seinen Werth verleihe. Die Neigung auf diesem Wege weiter fortzuschreiten lag in der Richtung des Mittelalters, welche das Weltliche und Natürliche seines Werthes zu berauben suchte um ihn dem geistlichen Leben zuwenden zu können. Zu dem Aeußersten in dieser Richtung war man noch nicht gekommen und dies ist das Verdienst der ausführlichen Systeme des 13. Jahrhunderts diesem Aeußersten sich widersetzt zu haben, indem sie dem wissenschaftlichen Denken und dem weltlichen Handeln so viel Werth zuwandten, als mit der Meinung vereinbar war, daß alles Weltliche dem Geistlichen sich unterwerfen müsse. Als aber die Anstrengung im Forschen ermüdete, kam man zum Aeußersten. Es schien nun leicht begreiflich zu machen, daß dem Natürlichen gar kein Werth beigelegt werden könnte, weil es doch nur Natürliches brächte und nicht zum Uebernatürlichen zu führen vermöchte. Diesen äußersten Schritt that der Nominalismus. Er ging darauf aus das Natürliche völlig vom Uebernatürlichen zu scheiden, indem er das allgemeine göttliche Gesetz, welches man bisher in der Natur nachweisen zu können gemeint hatte, für eine Erfindung des menschlichen Verstandes erklärte. Die Trennung beider Gebiete in ihrer Wurzel, welche er aussprach, konnte nur zum Nachtheil des Natürlichen ausfallen, so lange man im Uebernatürlichen die ewige Wahrheit sah. Der Zweifel an dem Werth des natürlichen Erkennens ist daher die Folge des Nominalismus im Mittelalter.

Zuerst finden wir diese Richtung von einem Dominicaner eingeschlagen, dem Wilhelm Durand von St. Pourçain (W. Durandus a St. Porciano), welcher aus der thomistischen

Schule hervorgegangen war und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu Paris lehrte. Sein Nominalismus beschränkte sich darauf, daß er das natürliche Erkennen mit der ewigen Wahrheit, welche wir zu erkennen streben, in den schärfsten Gegensatz stellte. Er sucht daraus nachzuweisen, daß die Wahrheit, welche wir erkennen, nicht in der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Sache gesucht werden dürfe. Zwischen unserm Verstand und der Sache oder dem Gegenstande unsers Denkens bleibe immer ein großer Unterschied. Völlig verschieden vom Verstande bleibe z. B. die Sache, wenn sie ein Körper sei, denn der Verstand sei geistig. Zwischen so sehr verschiedenen Arten des Seins ließe sich gar keine wesentliche Uebereinstimmung denken. Auf diesen Punkt hatten schon immer die Aristoteliker ihre Aufmerksamkeit gerichtet; auch die Mystiker gaben ihn zu, wenn sie meinten, die Materie gäbe das Hinderniß ab der Vereinigung zwischen Erkennendem und Erkanntem. Man glaubte aber über dieses Hinderniß hinwegkommen zu können, weil man das Materielle nicht für das Wesentliche hielt und deswegen die Uebereinstimmung des Verstandes mit dem Wesentlichen der Dinge nicht für unmöglich ansah. Man konnte darauf dringen, daß die Dinge in ihrem Wesen einen geistigen und daher dem Verstande erkennbaren Grund hätten. Wilhelm Durand aber suchte auch aus dem Begriff unseres verständigen Denkens nachzuweisen, daß es das Wesen der Sache nicht fassen könnte. Der erkennende Gedanke ist nur ein Accidens der erkennenden Substanz; was aber erkannt werden soll, ist die Substanz in der Materie, wenn man es mit weltlichen Dingen zu thun hat; zwischen diesen beiden ist keine Uebereinstimmung möglich, weil sie von ganz verschiedener Gattung sind. Er kann es sich nicht denken, daß jemals ein Accidens der Substanz gleich werde und ihr Wesen ausdrücken könne. Daher verwirft er auch die Meinung der Aristoteliker, daß wir durch Abstraction die Wahrheit der Dinge zu erkennen vermöchten. Alle Abstraction setze anschauliche Erkenntniß voraus; nur aus einzelnen Anschauungen werde der

allgemeine abstracte Gedanke gewonnen; nun meint er aber, daß wir keine andere anschauliche Erkenntniß hätten, als von sinnlichen Gegenständen; hieraus ergiebt sich denn, daß alle abstracte Erkenntniß nur um sinnliche Dinge sich handelt. Wir, welche wir Wanderer sind auf den zeitlichen Wegen dieser Welt, müssen unsere Vorstellungen eingebracht erhalten von den Sinnen und in der Einbildungskraft bewahren; nur in dieser Weise bilden wir unsere Erkenntniß aus. Von zeitlichen Vorgängen erhalten wir zuerst Anschauungen, alsdann allgemeine, abstracte Vorstellungen. Gott aber können wir nicht in der Zeit anschauen; aus seinen Werken mögen wir sein Sein erschließen; aber dies giebt keine Erkenntniß seines inneren Wesens, sondern nur seiner Verhältnisse nach außen. So sind wir auf sinnliche Anschauungen und Abstractionen von sinnlichen Accidenzen beschränkt; unsere Erkenntniß beruht nur auf Verbindung sinnlicher Vorstellungen unter einander. Diese Ueberlegungen lassen der natürlichen Wissenschaft nur einen sehr geringen Werth.

Wilhelm Durand erklärt sich über ihn dahin, daß alle Wahrheit, welche wir zu erkennen vermögen, auf Richtigkeit der Sätze beruhe. Die Uebereinstimmung zwischen Erkennendem und Erkanntem, zwischen Gedanken und Sachen fällt weg, nur die Uebereinstimmung unter den Gedanken bleibt zurück. Sie zeigt sich zunächst unter den Gedanken, welche im Satze als Subject und Prädicat verbunden werden. In ihr haben wir die Grundlage für alle weitere Uebereinstimmung der Gedanken zu erkennen, weil alle unsere Gedanken in Sätzen sich ausdrücken. Die Wahrheit des Satzes beruht aber auf der Wahrheit der Zeichen; denn die Worte des Satzes sollen nur die Gegenstände des Denkens bezeichnen. Richtigkeit im Gebrauche der Zeichen bezwecken alle unsere Sätze. Nun findet aber Wilhelm Durand, daß nur einzelne Dinge die wahren Sachen sind, welche bezeichnet werden können. Dies ist sein Nominalismus. Er verwirft die Annahme, daß dem Allgemeinen Wahrheit des Seins zukomme. Daher findet er es für unnöthig nach dem Grunde der Individuation zu suchen.

Die Natur bringt unter bestimmten, individuirenden Bedingungen nur Individuen hervor und es ist daher nicht zu fragen, wie aus einem Allgemeinen ein Besonderes wird, sondern wie die besondern Dinge von uns in einer allgemeinen Weise bezeichnet werden können, ohne daß wir die Wahrheit unserer Sätze verletzen. Der Begriff des individuellen Dinges wird hierbei scharf angezogen. Da jedes Ding eins und untheilbar ist, dürfen wir ihm in Wahrheit nur ein Attribut beilegen. Wenn wir ihm daher außer seiner ihm eigenen Qualität noch allgemeine Prädicate zuschreiben, so bezeichnen wir es hierdurch nur nach der Weise, in welcher es von uns vorgestellt wird, nicht aber wie es ist. Das Allgemeine ist nur in unserer Vorstellung von den Dingen. Allgemeine Begriffe dienen uns als Zeichen der Dinge, welche daraus hervorgehn, daß wir bei Vergleichung der Dinge unter einander sie ähnlich finden. Wir sehen sie alsdann in Beziehung auf ihre Aehnlichkeit für eins an, obgleich sie viele sind. Sätze, welche von einem besondern Dinge etwas Allgemeines aussagen, haben nun Wahrheit, nur wenn sie mit diesem Allgemeinen bezeichnen wollen, daß der individuelle Gegenstand außerdem, daß er dieser Gegenstand ist, auch in ähnlicher Weise wie andere Gegenstände uns erscheint. Dann können Subject und Prädicat mit einander übereinstimmen, indem das eine nur ein Zeichen des besondern Dinges, das andere ein Zeichen seiner Aehnlichkeit mit andern Dingen ist. Aber wir dürfen nicht glauben, daß wir mit solchen Sätzen der Wissenschaft über das Allgemeine es zu einer Gleichheit des Erkennenden und des Erkannten bringen können; denn jedes allgemeine Prädicat drückt nur die Aehnlichkeit eines Dinges mit andern Dingen, das Ding also nicht in seiner individuellen Bestimmtheit, sondern nur in unbestimmter und verworrener Weise aus. Dies zeigt deutlich das skeptische Ergebniß dieser nominalistischen Lehre. Alle allgemeine Erkenntnisse der Wissenschaft lösen nicht, wie Duns Scotus gemeint hatte, die Verworrenheit der sinnlichen Anschauung auf, vielmehr je mehr wir das System der Begriffe uns ordnen, je

höher wir hinaufsteigen zu den allgemeinern Erkenntnissen der Wissenschaft, um so mehr entfernen wir uns von der Erkenntniß der besondern Dinge, welchen allein wahres Sein zukommt.

Dieser Nominalismus kommt den Bedürfnissen der Theologie nicht entgegen. Dies verkennt Wilhelm Durand nicht. Die Wissenschaft kann es sich nur angelegen sein lassen für die Richtigkeit der Vergleichung unter den sinnlichen Erscheinungen zu sorgen; der Verstand, von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend hat es nur mit Sinnlichem zu thun. Zwar will Durand den Beweis für das Sein Gottes nicht aufgeben; er betrachtet ihn als einen Punkt des Zusammenhangs zwischen unserer weltlichen Erkenntniß und der Theologie, als ein Mittel die Nothwendigkeit der letztern darzuthun; aber er behauptet auch, daß wir nur Gottes äußere Beziehungen zur sinnlichen Welt aus seinen Werken erkennen können, und die Grundsätze, welche wir zu diesem wie zu andern Beweisen gebrauchen, werden von ihm als ein Ergebniß nicht des wissenschaftlichen Nachdenkens, sondern des gesunden Menschenverstandes angesehn. Nur dieser soll uns in der Theologie leiten. Das Ergebniß der philosophischen Untersuchung dieses Nominalisten ist nun, daß auf eine völlige Trennung der Theologie und der Philosophie angetragen wird. Weder die Philosophie soll, wie die frühern Scholastiker behauptet hatten, der Theologie, noch die Theologie soll der Philosophie dienen. Die Untersuchungen der natürlichen Wissenschaft können nur mit dem Sinnlichen sich beschäftigen und für die Richtigkeit der Sätze sorgen, welche sinnliche Dinge mit einander vergleichen; es würde also vergeblich sein sie zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und zum Dienst der Theologie heranziehen zu wollen. Die Theologie aber kann sich auch nicht der Philosophie unterordnen. Sie gebraucht wohl die Grundsätze der Logik und der Metaphysik, aber empfängt sie nicht von der Philosophie, sondern nur vom gesunden Menschenverstande und der allgemeinen Ueberzeugung, welcher diese Grundsätze einleuchten. Sie ist eine praktische Wissenschaft; denn im Heile der Seele hat sie ihren Zweck und nur

durch das praktische Leben kann derselbe erreicht werden. Von praktischen Beweggründen gehen daher auch alle ihre Ueberzeugungen aus. Im Allgemeinen ist ihr Beweggrund der Glaube; er beruht auf dem Willen. Von Gott hat der Wanderer keine Wissenschaft, keine Anschauung, sondern nur den Glauben hat er an seine Gebote, an sein Wort in der heiligen Schrift. Man darf daher auch nicht annehmen, was Kirchenväter und Scholastiker behauptet hatten, daß der Glaube durch Forschung zum Wissen erhoben werden könnte. Vielmehr ist vieles von dem, was wir glauben müssen, nicht zu beweisen und nicht zu begreifen. In der Ausführung dieser Behauptung zeigt sich Durand noch gemäßigter als spätere Nominalisten, wie er überhaupt zur Mäßigung geneigt ist. Er will nicht zugeben, daß Gott das Unmögliche möglich machen könnte; er lehrt, daß Gott seinem geordneten Willen nach zwar die Natur des vernünftigen Menschen, aber nicht irgend eine unvernünftige Natur hätte annehmen können. Man wird jedoch nicht übersehen, daß diese Mäßigung nicht aus seinem Nominalismus fließt, welcher kein allgemeines Gesetz für Arten und Gattungen, für Möglichkeit und Unmöglichkeit im Sein der Dinge kennt. Genug für diese Lehrweise ist die Hoffnung nicht vorhanden, daß der Inhalt des Glaubens begriffen werden könnte; das Wort der alten Scholastiker: ich glaube um zu wissen, hat seine Bedeutung verloren. Eben in der Unbegreiflichkeit der Glaubenswahrheiten findet Durand das Verdienst des Glaubens. Je schwerer es ist etwas zu glauben, um so verdienstlicher ist es, wenn wir uns dennoch dem Glauben unterwerfen. Weder die Wunder Christi, noch das übernatürliche Licht des heiligen Geistes beweisen uns den Glauben; wir müssen ihn freiwillig annehmen, sonst könnte er uns nicht zum Verdienst angerechnet werden. So sehr scheut sich diese Theologie vor den einleuchtenden Gründen der Vernunft, vor der zwingenden Macht der Beweise. In diesem Sinn hat sich die Theologie von der Philosophie zu scheiden begonnen.

4. Ausführlicher und in einer viel durchgreifendern Weise

höher wir hinaufsteigen zu den allgemeinern Erkenntnissen der Wissenschaft, um so mehr entfernen wir uns von der Erkenntniß der besondern Dinge, welchen allein wahres Sein zukommt.

Dieser Nominalismus kommt den Bedürfnissen der Theologie nicht entgegen. Dies verkennt Wilhelm Durand nicht. Die Wissenschaft kann es sich nur angelegen sein lassen für die Richtigkeit der Vergleichung unter den sinnlichen Erscheinungen zu sorgen; der Verstand, von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend hat es nur mit Sinnlichem zu thun. Zwar will Durand den Beweis für das Sein Gottes nicht aufgeben; er betrachtet ihn als einen Punkt des Zusammenhangs zwischen unserer weltlichen Erkenntniß und der Theologie, als ein Mittel die Nothwendigkeit der letztern darzuthun; aber er behauptet auch, daß wir nur Gottes äußere Beziehungen zur sinnlichen Welt aus seinen Werken erkennen können, und die Grundsätze, welche wir zu diesem wie zu andern Beweisen gebrauchen, werden von ihm als ein Ergebniß nicht des wissenschaftlichen Nachdenkens, sondern des gesunden Menschenverstandes angesehn. Nur dieser soll uns in der Theologie leiten. Das Ergebniß der philosophischen Untersuchung dieses Nominalisten ist nun, daß auf eine völlige Trennung der Theologie und der Philosophie angetragen wird. Weder die Philosophie soll, wie die frühern Scholastiker behauptet hatten, der Theologie, noch die Theologie soll der Philosophie dienen. Die Untersuchungen der natürlichen Wissenschaft können nur mit dem Sinnlichen sich beschäftigen und für die Richtigkeit der Sätze sorgen, welche sinnliche Dinge mit einander vergleichen; es würde also vergeblich sein sie zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und zum Dienst der Theologie heranziehen zu wollen. Die Theologie aber kann sich auch nicht der Philosophie unterordnen. Sie gebraucht wohl die Grundsätze der Logik und der Metaphysik, aber empfängt sie nicht von der Philosophie, sondern nur vom gesunden Menschenverstande und der allgemeinen Ueberzeugung, welcher diese Grundsätze einleuchten. Sie ist eine praktische Wissenschaft; denn im Heile der Seele hat sie ihren Zweck und nur

durch das praktische Leben kann derselbe erreicht werden. Von praktischen Beweggründen gehen daher auch alle ihre Ueberzeugungen aus. Im Allgemeinen ist ihr Beweggrund der Glaube; er beruht auf dem Willen. Von Gott hat der Wanderer keine Wissenschaft, keine Anschauung, sondern nur den Glauben hat er an seine Gebote, an sein Wort in der heiligen Schrift. Man darf daher auch nicht annehmen, was Kirchenväter und Scholastiker behauptet hatten, daß der Glaube durch Forschung zum Wissen erhoben werden könnte. Vielmehr ist vieles von dem, was wir glauben müssen, nicht zu beweisen und nicht zu begreifen. In der Ausführung dieser Behauptung zeigt sich Durand noch gemäßigter als spätere Nominalisten, wie er überhaupt zur Mäßigung geneigt ist. Er will nicht zugeben, daß Gott das Unmögliche möglich machen könnte; er lehrt, daß Gott seinem geordneten Willen nach zwar die Natur des vernünftigen Menschen, aber nicht irgend eine unvernünftige Natur hätte annehmen können. Man wird jedoch nicht übersehen, daß diese Mäßigung nicht aus seinem Nominalismus fließt, welcher kein allgemeines Gesetz für Arten und Gattungen, für Möglichkeit und Unmöglichkeit im Sein der Dinge kennt. Genug für diese Lehrweise ist die Hoffnung nicht vorhanden, daß der Inhalt des Glaubens begriffen werden könnte; das Wort der alten Scholastiker: ich glaube um zu wissen, hat seine Bedeutung verloren. Eben in der Unbegreiflichkeit der Glaubenswahrheiten findet Durand das Verdienst des Glaubens. Je schwerer es ist etwas zu glauben, um so verdienstlicher ist es, wenn wir uns dennoch dem Glauben unterwerfen. Weder die Wunder Christi, noch das übernatürliche Licht des heiligen Geistes beweisen uns den Glauben; wir müssen ihn freiwillig annehmen, sonst könnte er uns nicht zum Verdienst angerechnet werden. So sehr scheut sich diese Theologie vor den einleuchtenden Gründen der Vernunft, vor der zwingenden Macht der Beweise. In diesem Sinn hat sich die Theologie von der Philosophie zu scheiden begonnen.

4. Ausführlicher und in einer viel durchgreifendern Weise

ander sind das Object unserer Anschauung. Sehr entschieden werden wir hierdurch auf die subjective Grundlage unseres Erkennens hingewiesen. Occam ist der Ueberzeugung, welche schon Augustinus ausgesprochen hatte, daß wir mit unserm Ich beginnen müssen, wenn wir uns gegen den Zweifel sicher stellen wollen. Davon muß mein Erkennen ausgehn, daß ich weiß, daß ich lebe. Die Erkenntniß des in mir Vorkommenden und meines Seins ist sicherer, als alle Wahrheiten, welche die Sinne beglaubigen. Die Erkenntnisse des innern Sinnes liegen den Erkenntnissen des äußern Sinnes zu Grunde. Daher nimmt Occam auch an, daß wir Intelligibles oder Immaterielles zu erkennen im Stande sind, versteht aber unter ihm nur die Gegenstände unseres innern Sinnes. Auch wendet er sich alsbald von der Erkenntniß unseres intelligibeln Seins zu der Untersuchung über die äußern Dinge dieser Welt. Als Brücke hierzu dient ihm die Ansicht, daß jeder Gedanke, welcher die Anschauung des in uns Vorhandenen uns bietet, nur ein Leiden in uns ist, wie er hinzusetzt, ohne alle Thätigkeit des Verstandes und des Willens. Ein solches Leiden in uns setzt das Thun eines Andern voraus; äußere Dinge also müssen unsern Verstand bewegen und die Vorstellungen hervorbringen, welche wir von ihnen sei es in verworrener oder in deutlicher Weise haben. Dadurch ist das Sein der äußern Dinge bewiesen.

Die Behauptung Occam's, daß die anschauliche Erkenntniß nur ein Leiden unserer Seele ohne irgend eine Thätigkeit des Verstandes oder des Willens ist, weist auf die Lehre des Duns Scotus zurück, daß der erste Gedanke in einem rein natürlichen Acte sich uns ergebe. Von ihm aber hatte dieser Scholastiker den zweiten Gedanken unterschieden, welcher durch unsern Willen festgehalten und durch das thätige Forschen des Verstandes ausgebildet werden sollte, damit die sinnliche Verworrenheit des ersten Gedankens zur klaren Einsicht in das System der Begriffe aufgelöst würde. Auch Occam unterscheidet den zweiten Gedanken vom ersten; auch er findet in diesem eine systematische Ver-

bindung unserer Anschauungen; aber eine Aufklärung der sinnlichen Verworrenheit durch die Thätigkeit des Verstandes kann er in ihm nicht entdecken; vielmehr das System in der Unter- und Ueberordnung der besondern und allgemeinen Begriffe scheint sich ihm in einer durchaus einfachen und natürlichen Weise ohne alles Zuthun unseres Verstandes und unseres Willens zu ergeben. Alles Denken ist ihm nur ein natürlicher Verlauf unserer Vorstellungen. Unser Urtheil beruht darauf, daß mehrere Begriffe in unsern Gedanken mit einander verbunden oder von einander abstehend gefunden und in diesen Verhältnissen zu einander angeschaut werden. Es gründet sich auf der Anschauung der Gedanken, wie sie in uns vorkommen; zeigen sie sich verbunden, so sprechen wir sie in unsern bejahenden Urtheilen als verbunden aus in Subject und Prädicat; zeigen sie sich abstehend von einander, so drückt dies das verneinende Urtheil aus. Dies findet im Besondern auch statt in unserer Weise von einem besondern Dinge eine allgemeine Art oder Gattung auszusagen. Das besondere Ding, welches unsern Verstand bewegen muß, wenn wir ein Leiden und eine Anschauung von ihm haben sollen, kann ihn in einer deutlichen oder in einer undeutlichen Weise bewegen; in jenem Fall bekommen wir eine deutliche und bestimmte, in diesem Fall nur eine unbestimmte Vorstellung von ihm. Beide Arten der Vorstellung können auch mit einander verbunden vorkommen, indem die undeutliche in die deutliche, die deutliche in die undeutliche Bewegung übergehn kann. So kann uns Sokrates bewegen ihn zuerst unbestimmt als Menschen, dann bestimmt als Sokrates oder auch umgekehrt vorzustellen. So bilden sich uns die Sätze, Sokrates ist ein Mensch oder der Mensch da ist Sokrates, und aus diesen Sätzen geht das System der Begriffe hervor und der Unterschied zwischen erstem und zweitem Gedanken, welchen Occam mit Duns Scotus macht, aber ganz anders als dieser beurtheilt. Denn auch bei den zweiten Gedanken, welche Occam in den Gedanken der allgemeinen Arten und Gattungen findet, haben wir keine Thätigkeit des Willens und des

Verstandes anzuerkennen. Sie entspringen nur aus der undeutlichen Bewegung oder dem schwachen Eindruck, welchen ein Gegenstand auf unsere Sinne macht und bezeichnen ein schwächeres Leiden unseres Verstandes. Eine Aufklärung der verworrenen sinnlichen Eindrücke haben wir von ihnen nicht zu erwarten, vielmehr sind die Art- und Gattungsbegriffe nur Zeichen von verworrenern Bewegungen unseres Verstandes. In allen unseren Gedanken haben wir nur das Leiden unserer Seele zu erkennen, in welches wir durch die sinnlichen Eindrücke versetzt werden. Man sieht, diese Erklärung unseres Denkens läuft auf einen strengen Sensualismus hinaus. Wenn Wilhelm Durand schon zum Sensualismus sich geneigt hatte, so war bei ihm doch eine Thätigkeit des Verstandes in der Vergleichung der Dinge noch stehen geblieben. Occam beseitigt auch diese. Die Verbindungen der Gedanken, welche wir in unsern Sätzen aussprechen, geben nur die Verbindungen der sinnlichen Eindrücke wieder, welche wir in uns finden. Daher erkennen wir auch im natürlichen Wege nur Sinnliches. Occam lehrt zwar, daß ein Intelligibles uns als Gegenstand unseres Erkennens übrig bleibe, nämlich unsere verständige Seele; aber auch sie wird im natürlichen Wege von uns nur erkannt, wie sie sinnlich durch andere Dinge bewegt wird. Eine ihr eigene freie Thätigkeit in ihrem Erkennen werden wir dabei nicht anzunehmen haben.

Dieser Erkenntnißtheorie läuft eine entsprechende metaphysische Lehre von den weltlichen Dingen zur Seite, welche das allgemeine Sein ebenso beseitigt, wie Occam's sensualistische Erklärung unseres Denkens die Bedeutung der allgemeinen Begriffe auf eine verworrene Vorstellung vom Besondern zurückbrachte. In ihr werden Gründe für den Nominalismus erörtert, welche mit der Erkenntnißtheorie eng zusammenhängen. Occam stützt sich auf den methodischen Grundsatz der Aristoteliker, daß man nicht durch Mehreres erklären sollte, was durch Wenigeres erklärt werden könnte. Nun scheinen ihm aber die Erscheinungen hinreichend durch die Annahme einzelner Dinge erklärt zu wer-

den und daher sieht er die Erklärung derselben durch das Allgemeine für überflüssig an. Denn die Erscheinungen finden sich in unserer Seele; um sie zu erklären genügt es anzunehmen, daß es einzelne Dinge gebe, welche unsere Seele bewegen, und die Erscheinungen in ihr hervorbringen. Die Frage, wie die einzelnen Dinge mit unserer Seele in Verbindung gesetzt werden, wird hierbei nicht berücksichtigt. Daher gilt es ihm für eine müssige Hypothese, wenn die Realisten außer den besondern Dingen ein allgemeines Sein der Arten und Gattungen setzen. Er will ihnen nicht abstreiten, daß die Dinge der Welt auf vorbildlichen Ideen im Verstande Gottes beruhen möchten; aber Gott, meint er, wenn er solche Vorbilder in seinem schöpferischen Geiste trage, würde doch in einem jeden von ihnen nur etwas Besonderes denken, so wie er auch immer nur in jedem schöpferischen Act etwas Besonderes schaffen könnte. Da er unter den allgemeinen Begriffen nur verworrene Vorstellungen des Besondern versteht, kann er natürlich Gott Vorbilder des Allgemeinen nicht zuschreiben. Die bisher angeführten Gründe suchen nur die Annahmen der Realisten zu entkräften. Seine nominalistische Ueberzeugung aber wird ohne Weiteres als Grundsatz ausgedrückt und zwar in einer etwas auffallenden Formel, welche darauf hinweist, daß der theologischen Denkweise des Mittelalters der Nominalismus widerstand. Kein Ding außer Gott, lehrt Occam, kann zu gleicher Zeit in verschiedenen Dingen sein. Für Gott also wird eine Ausnahme von dem nominalistischen Grundsatze gestattet; nur von allen weltlichen Dingen sollen wir zugestehn, daß sie nicht zu gleicher Zeit in verschiedenen Dingen sein können; daher dürfen wir die Arten und Gattungen, welche zu gleicher Zeit in verschiedenen Individuen sein würden, nicht für reale Wesen, sondern nur für Verstandesdinge gelten lassen. Gott aber fordert eine Ausnahme, wie Occam sehr wohl begreift; denn vermöge seiner Allmacht und Allgegenwart ist er in allen Dingen zugleich. Der Sinn dieses Nominalismus würde also so ausgedrückt werden können, daß nur ein Allgemeinstes sei, Gott,

das unendliche Wesen; alle weltliche Dinge dagegen sollen als endliche und besondere Dinge angesehen werden. Diesen Sinn des mittelalterlichen Nominalismus hat erst Occam deutlich ausgesprochen. Es wird dadurch die Ansicht begründet, daß wir Gott und weltliche Dinge nach ganz verschiedenen Grundsätzen zu betrachten haben und daß daher auch die Theologie einen von der Philosophie ganz verschiedenen Maßstab der Wahrheit habe.

Nicht ganz ohne Schwierigkeiten ließ sich doch diese nominalistische Lehre durchführen. Der Gebrauch allgemeiner Begriffe greift zu tief in alle wissenschaftliche Untersuchungen ein, als daß man sie ohne alle Beschränkung als reine Fictionen oder als leere Worte verwerfen könnte; hierzu führte auch die sensualistische Erklärung Occam's von der Entstehung allgemeiner Begriffe nicht und er hütete sich auch deswegen mit frühern und spätern Nominalisten zu sagen, daß die allgemeinen Begriffe nur Namen oder Worte wären. Es war daher ein mittlerer Weg zu suchen, welcher den allgemeinen Begriffen ihre Bedeutung für unsere Wissenschaft rettete, ohne ihnen doch zuzugestehn, daß wir durch ihre Hülfe die Wahrheit der Dinge erkennen könnten.

Im Allgemeinen mußte dieser Weg freilich eine skeptische Richtung einschlagen, weil die sinnlichen Eindrücke, von welchen Occam alles unser Erkennen ableitete, doch nur Erscheinungen uns zeigen können. Daher sehen wir auch die Angriffe, welche Wilhelm Durand gegen die Annahme gerichtet hatte, daß wir das Wesen der Dinge erkennen könnten, bei Occam in ähnlicher Weise sich wiederholen und noch mit größerm Nachdruck sich geltend machen. Zwei Hauptgründe sollen uns zeigen, daß kein Gedanke der Sache gleichen und sie ausdrücken kann, wie sie ist. Jeder Gedanke nämlich ist nur ein Accidens unserer Seele; die Sachen außer der Seele sind dagegen Substanzen, einzelne Dinge, und ein Accidens kann nicht einer Substanz gleichen. Noch besonders wird hinzugefügt, daß jeder Gedanke nur ein Leiden der Seele ist und zwischen einem Leiden und einer Substanz keine Gleichheit stattfinden kann. Der zweite Hauptgrund hebt her-

vor, daß jeder Gedanke zusammengesetzt ist aus Subject und Prädicat und mithin den Sachen nicht gleichen kann, welche Individuen und einfache Dinge sind. Weniger Gewicht legt Occam darauf, daß die Gedanken etwas Geistiges wären, die Sachen aber Körper sein könnten. Doch verwirft er die Weise, wie die Realisten über diesen Einwurf sich hinwegzusetzen gesucht hatten, indem sie darauf drangen, daß nicht die körperliche Erscheinung, sondern die Form der Dinge, welche ihr Wesen sei und als etwas Geistiges gedacht werden müsse, der Gegenstand unserer Erkenntniß sei. Diese Auskunft steht im Widerspruch mit seinem Nominalismus; denn die Form ist das Allgemeine, in den Art- und Gattungsbegriffen denkt man das Wesen der Dinge zu ergreifen; dies aber ist der Grundirrthum der Formalisten, wie man nun die Realisten, besonders die Anhänger des Duns Scotus nannte, daß sie die Wahrheit der weltlichen Dinge im Allgemeinen zu erkennen glauben, während sie doch in Wahrheit nichts anderes sind als individuelle Dinge. Diese Wahrheit der individuellen Dinge lehrt uns keine Wissenschaft kennen.

Dennoch nicht ganz ohne Bedeutung soll unsere wissenschaftliche Arbeit sein. Occam sucht sie dadurch sich begreiflich zu machen, daß er die Wissenschaft mit der Sprache und der Schrift vergleicht. Das Denken können wir wie ein Reden betrachten; denn drei Arten der Rede lassen sich unterscheiden, die geschriebene, die in Worten ausgedrückte und die nur in den Gedanken unseres Verstandes vollzogene Rede, welche wir wie in einem Selbstgespräche unterhalten. Daher kann auch die Wissenschaft als eine Reihe von Sätzen betrachtet werden, welche in guter Ordnung, in zusammenhängender Form der Schlüsse, ohne Widerspruch durchgeführt werden soll. Auf eine solche formale Richtigkeit in den wissenschaftlichen Folgerungen hat Occam vorzugsweise sein logisches Bestreben gerichtet; die Bedeutung der Wissenschaft sucht er aber auch nur in diesem richtigen Zusammenhang der Sätze. Was wir wissen, lehrt er, besteht nur in Sätzen; dem Sein der Dinge können wir nicht beikommen. Wir

haben dabei ferner zu beachten, daß wir in allen Arten der Rede nur mit Zeichen zu thun haben. Die Schrift ist ein Zeichen des Wortes, das Wort ein Zeichen des Gedankens, den Gedanken werden wir auch nur als ein Zeichen der Sache zu betrachten haben. Eine bestimmte Ordnung in der Folge dieser Zeichen ist nicht zu übersehn. Den Gedanken werden wir als das erste Zeichen der Sache, das Wort als ein Zeichen dieses Zeichens, also als zweites Zeichen, die Schrift als ein Zeichen des Wortes, also als drittes Zeichen zu betrachten haben. Diese Reihe der Zeichen ließe sich auch wohl noch weiter fortsetzen und ins Feinere unterscheiden. Ohne Zweifel geht diese Theorie nach dem Muster der Unterscheidung des Duns Scotus zwischen erstem und zweitem Gedanken zu Werke. Dies tritt noch schlagender hervor, wenn Occam die feinern Unterscheidungen berücksichtigt, in welchen die Gedanken als Zeichen der Sachen betrachtet und in verschiedene Arten der Zeichen zerlegt werden. Man hat da zu unterschriben zwischen den Gedanken, welche einzelne Dinge und welche allgemeine Merkmale dieser Dinge bezeichnen, d. h. zwischen individuellen und allgemeinen Begriffen; jene müssen wir als erste, diese als zweite Gedankenzeichen betrachten. Die Gedankenzeichen überhaupt aber unterscheiden sich von den Wort- und Schriftzeichen wesentlich darin, daß jene natürliche Zeichen sind, hervorgebracht durch die natürlichen Eindrücke, welche die Dinge auf unsere Seele machen, diese dagegen willkürliche Zeichen, welche die Menschen erfunden haben. Bei allen diesen Arten der Zeichen haben wir aber dahin zu trachten, daß wir sie nach ihrer Bedeutung gebrauchen und in eine folgerichtige Anwendung bringen. Darauf beruht die Richtigkeit im Gebrauche der Schrift und der Wortsprache, darauf auch die Richtigkeit der Gedanken. Wir sollen keiner Sache ein anderes Zeichen beilegen, als das, welches zu ihrer Bezeichnung bestimmt ist, in Sprache und Schrift durch ihre Erfinder oder durch willkürliche Einsetzung, in unsern Gedanken durch die Natur. Einer und derselben Sache können aber auch verschiedene Zeichen bei-

gelegt werden. Hierauf beruht die Richtigkeit unserer Sätze, in welchen wir Subject und Prädicat als erstes und zweites Zeichen von derselben Sache aussagen. Auf sie haben auch solche Sätze Anspruch, welche Allgemeines von einem Dinge aussagen, wenn das Allgemeine das zweite natürliche Zeichen des Dinges ist. Aber alle Wahrheit unserer Gedanken beruht nur auf einer solchen Richtigkeit der Bezeichnung; sie ist nur eine Sache der Rede in den natürlichen Zeichen, welche wir von den Dingen empfangen. Die Dinge werden durch die Gedanken nicht erkannt, sondern nur die Zeichen der Dinge.

Occam läßt es hierbei gelten, daß die Gedanken oder natürlichen Zeichen eine Aehnlichkeit mit den Dingen haben möchten; aber diese Aehnlichkeit ist ohne Zweifel eine sehr entfernte, ganz vage und unbestimmbare. Wenn er sie natürliche Zeichen nennt, so mag er damit die Vorstellung verbinden, daß die Aehnlichkeit dieser Zeichen mit der Sache größer sei als die Aehnlichkeit zwischen den willkürlichen Zeichen und dem von ihnen Bezeichneten, zwischen Wort und Gedanken, zwischen Schrift und Wort. Aber in seinem Streit gegen die allgemeinen Begriffe deutet er auch an, wie weit diese zweiten natürlichen Zeichen ihm von der Wahrheit der Dinge abstehn. Er nennt sie gewöhnlich Bildungen unseres Geistes', Einbildungen, Fictionen unserer abstrahirenden Einbildungskraft und vergleicht sie mit den Worten, nach der Weise der ältern Nominalisten. Dies darf uns nicht abhalten anzuerkennen, daß er sie in einem natürlichen Proceß sich bilden läßt. Sie gehen ihm hervor entweder aus schwachen Eindrücken, welche die Individuen auf unsere Seele machen, so daß in ihnen nicht ihr charakteristischer Unterschied, sondern nur ihre Art und Gattung sich ausprägt, oder aus den schwächern Nachwirkungen der sinnlichen Eindrücke in unserer Einbildungskraft und unserm Gedächtniß, wenn in diesen der charakteristische Unterschied der Individuen zu einem allgemeinen Bilde sich verwischt. In diesem Streit gegen die zweiten Gedankenzeichen oder gegen das Allgemeine wird offenbar die Aehnlichkeit zwischen Ge-

danken und Sachen nur sehr gering angeschlagen; nur ein verworrenes Bild der ersten Gedanken würden sie geben können. Es wird nun alles darauf ankommen die Aehnlichkeit der ersten Gedanken mit den Sachen abzuschätzen. Was aber Occam über dies Verhältniß sagt, läßt gar keine Aehnlichkeit zwischen beiden Gliedern erkennen. Er erklärt sich über dasselbe nur durch Beispiele und seine Beispiele entsprechen fast genau den Beispielen der alten Skeptiker, welche zeigen sollten, daß wir nur erinnernde, aber nicht offenbarende Zeichen der Dinge empfingen. Ein natürliches Zeichen des Schmerzes ist der Seufzer, ein natürliches Zeichen des Feuers ist die Wärme oder der Rauch. Wir sehen also, daß unter den natürlichen Zeichen nur die Erscheinungen der Kräfte, welche sie hervorbringen, verstanden werden. Zu diesem Ergebniß, daß wir nur Erscheinungen im natürlichen Wege erkennen, mußte Occam kommen, weil er alle unsere natürliche Erkenntniß auf die sinnlichen Eindrücke der auf uns einwirkenden Naturkräfte zurückführen wollte und unsere Gedanken nur als leidende Ergebnisse in unserer Seele ohne irgend eine Thätigkeit unseres Verstandes oder Willens ansah. Bei der Erkenntniß der Erscheinungen, der Zeichen, welche uns die Dinge von sich im sinnlichen Eindruck geben, müssen wir stehn bleiben, weil wir diese Zeichen durch unser Nachdenken nicht deuten, nicht verstehn können. Was daher die Dinge ihrer Wahrheit nach sind, bleibt uns völlig unbekannt. Wenn uns dabei noch die Hoffnung eröffnet wird, daß die natürlichen Zeichen eine Aehnlichkeit mit den Dingen haben möchten, so ist dies eine leere Schmeichelei, weil es für diese angenommene Möglichkeit gar kein Maß giebt. Ohne zu wissen, was die Dinge sind, kann man nicht sagen, was oder worin etwas ihnen ähnlich ist.

Diese Untersuchungen über das natürliche Erkennen enden also mit einem entschiedenen Skepticismus. Der Lehre der Formalisten, daß wir im natürlichen Wege nicht die Materie, aber in der Form das Wesen der Dinge erkennen könnten, setzten die Nominalisten die Lehre entgegen, daß wir in natürlichem Wege

nur die Zeichen der Dinge erkennen könnten; diese Zeichen würden in Worten (termini) ausgesprochen, die Worte fügten sich zu Sätzen zusammen und in der richtigen Bezeichnung der Dinge in der Satzfügung, in der Verbindung der Schlüsse nach folgerichtiger Terminologie bestände die Wissenschaft. Daher hat man diese Nominalisten auch Terministen genannt. Ihre Lehre hat in der neuern Philosophie eine weite Verbreitung gefunden, wenn sie auch nicht immer mit strenger Folgerichtigkeit gehandhabt wurde. Nicht allein Hobbes hat ihr beigestimmt, sondern auch alle die, welche der Meinung gewesen sind, daß wir nur Erscheinungen zu erkennen vermöchten und auf die richtige Bestimmung und Bezeichnung der Erscheinungen in der Wissenschaft uns beschränken müßten. Auch in dieser skeptischen Richtung der neuern Zeiten hat man die Scholastiker als unsere Vorgänger anzuerkennen.

Aber im Mittelalter schlugen die skeptischen Angriffe gegen die weltliche Wissenschaft zu andern Folgerungen aus als in der neuern Zeit. Damit konnte man sich doch nicht begnügen, daß man nur Erscheinungen von ganz unbekannter Bedeutung erkennen und wohl auch zu den Mitteln einer nützlichen Praxis verwenden könnte, zur Fristung unseres Lebens, aber ohne Zweck. Den letzten Zweck hatte man ohne Wanken im Auge; die skeptische Herabwürdigung der natürlichen Wissenschaft führte daher nur dazu, daß man von der übernatürlichen Wissenschaft um so mehr forderte. Occam gebraucht seinen Skepticismus nur zur Verherlichung der Offenbarung; seine Lehre läuft auf die äußerste Steigerung des Supranaturalismus hinaus, in welchem Zusammenhang und Uebereinstimmung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, zwischen Philosophie und Theologie ganz aufgegeben werden.

Von Duns Scotus hatte Occam auch den Indifferentismus entnommen. Das praktische Leben gilt ihm mehr als die Theorie, welche nur von Erscheinungen weiß; das Erkennen gilt nur als ein Mittel für den gehorsamen Willen, welcher die Seligkeit verdienen soll. Die Theologie, welche die Gebote Gottes lehrt, hat es daher auch mit der Praxis zu thun; doch sollen wir sie

nicht allein für eine praktische Wissenschaft halten, weil uns die Offenbarung auch theoretische Wahrheiten lehrt. Seine logischen Untersuchungen geben ihm ja auch eine Theorie für das System der Theologie ab; in ihr haben wir, wie in allen Wissenschaften eine folgerichtige Verkettung von Schlüssen zu suchen und in einer festen Terminologie den Widerspruch auszuscheiden. Daher ist die Theologie ein gemischtes System aus praktischen und theoretischen Lehren. Aber frei müssen wir uns halten in ihr von der Annahme der natürlichen Gesetze, welche uns die Lehre von den allgemeinen Arten und Gattungen aufdrängen will. Den geordneten Willen Gottes haben wir in Gehorsam anzuerkennen; unsere Erkenntniß von ihm ist aber nur in der heiligen Schrift und in der Autorität des eingegossenen und erworbenen Glaubens gegründet; über ihn haben wir die natürlichen Gesetze nicht um Rath zu fragen. Hierin geht Occam viel weiter als Duns Scotus, indem er allen Zusammenhang des geordneten mit dem absoluten Willen Gottes aufhebt. Wenn dieser es für möglich angesehn hatte, daß unsere Seligkeit ohne die Liebe des Nächsten gewonnen werden könnte und nur die Liebe Gottes ihm als unentbehrliche Bedingung erschienen war, so findet jener, daß auch diese Bedingung die unbedingte Willkür des göttlichen Willens nicht fesseln dürfe. Der Indifferentismus herscht hier ohne Schranken. Gottes Wille ist unabhängig von seinem Wesen; der Wille des Menschen unabhängig von seinem Verstande; dieser giebt auch nicht einmal eine nothwendige Vorbildung für unsern Willen ab, wie Duns Scotus gelehrt hatte; das Gegentheil von dem, was wir erkannt haben, würden wir wollen können; unser Verstand ist ja durchaus ohnmächtig, nur ein Leiden unserer Seele. Das natürliche Erkennen wird nun von Occam völlig Preis gegeben. Weder für Praxis noch für Theorie hat unser Verstand ein anderes Geschäft als die formale Richtigkeit der Schlüsse zu bewahren. Die Schlüsse aber hängen von den Vordersätzen ab und die Vordersätze sind für die Theologie von anderer Art als für das natürliche Erkennen. Für dieses geben

die sinnlichen Erscheinungen das Material ab; für jene gelten die heiligen Autoritäten; dieses hat nur mit Erscheinungen zu thun, jene führt in die Erkenntniß des Uebernatürlichen ein; für die Erkenntniß des Uebernatürlichen, für das Reich Gottes gelten aber ganz andere Grundsätze als für das Reich der Natur.

Auf diesem letzten Punkt beruht das, was Occam vorzugsweise einzuschärfen sucht. Er erinnert an die Formel seines Nominalismus, welche, indem sie feststellt, daß kein weltliches Ding zu gleicher Zeit in verschiedenen Dingen sein könnte, eine Ausnahme hiervon für Gott mit einbedingt. Das übernatürliche Sein Gottes ist in seiner schöpferischen Thätigkeit, in seiner Allmacht und Allgegenwart überall und nirgends. So haben wir es nach ganz andern Grundsätzen zu beurtheilen als die weltlichen Dinge. Wir werden uns nun nicht darüber wundern können, daß Occam auf die natürliche Theologie der Philosophen gar keinen Werth legt. Das übernatürliche Sein Gottes muß ihm ja als etwas erscheinen, was den Grundsätzen der natürlichen Wissenschaft völlig widerspricht. Wenn er daher doch noch den Beweisen der Philosophie für das Sein Gottes zwar keine genügende Kraft, aber doch Wahrscheinlichkeit beilegt, so scheint uns dies in einer zu großen Nachgiebigkeit gegen die herschende Meinung geschehen zu sein, welche nur dadurch unterstützt wurde, daß er in den Erscheinungen doch auch Zeichen des Uebersinnlichen erblickte. So konnte er im Natürlichen eine Hinweisung auf das Uebernatürliche finden; aber zwingend durfte sie nicht sein, weil sonst der Glaube ohne Verdienst sein würde. Den eingegossenen Glauben betrachtet Occam wie eine neue Schöpfung in uns; wie die natürliche Erkenntniß vollzieht er sich in uns ohne alle Thätigkeit unseres Verstandes und unseres Willens und erst wenn wir in unsern gehorsamen Willen ihn aufnehmen, kommen wir zu dem Verdienst, welches der erworbene Glaube hat. Dieser geht nun auch durch die Folgerungen der Wissenschaft hindurch und nimmt die formale Richtigkeit unserer Schlüsse in Anspruch. Es ist nun wohl nicht ohne Interesse zu sehen, zu wel-

chen äußersten Folgerungen Occam geführt wird durch eine solche Glaubenslehre, welche die logische Folgerichtigkeit zu bewahren weiß, aber von Grundsätzen ausgeht, deren Unverträglichkeit mit den Grundsätzen der natürlichen Wissenschaft von vornherein feststeht. Der Philosophie freilich gehören diese Schlüsse nicht an, aber sie lassen erkennen, wie weit ein Supranaturalismus geführt werden kann, welcher die Philosophie nur zur skeptischen Grundlage für die Theologie gebraucht und in der Erforschung des Uebernatürlichen gar keine Rücksicht auf das Natürliche nehmen will, als wenn das Uebernatürliche nicht Grund des Natürlichen und nur in Verhältniß zu diesem zu denken wäre. Aus der Allmacht Gottes, vermöge welcher er die Natur eines Menschen angenommen hat, wird von Occam gefolgert, daß er auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Esels hätte annehmen können. Dieselbe Allmacht würde ihm gestatten den Sokrates zum Esel zu machen und die Frommen zu verdammen. Nicht weniger seltsame Folgerungen fließen aus der Allgegenwart Gottes. In der Menschwerdung Gottes haben sich seine Eigenschaften den Eigenschaften der menschlichen Natur mitgetheilt und daher ist auch der Körper Christi und jeder seiner Theile allgegenwärtig; sein Kopf ist in seiner Hand, seine Hand in seinem Fuße. Diese Allgegenwart des Leibes Christi erweist sich im Abendmal. Der Leib Christi ist überall, wo der geworfene Stein, wo das Brodt ist. Daher können auch zwei Körper zugleich in demselben Raume sein und ein Körper kann den andern durchschneiden ohne ihn zu theilen. Wenn die eine Hostie gehoben, die andere zu gleicher Zeit gesenkt wird, so bewegt sich in beiden der Leib Christi nach entgegengesetzten Richtungen und derselbe Körper kann daher zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung bewegt werden. Diese und ähnliche Fragen und Sätze waren schon oft in der Kirchenlehre zur Sprache gekommen; daß die Scholastiker sie aufzuwerfen liebten, giebt kein günstiges Zeugniß für ihren Geschmack ab. Auch Duns Scotus hatte vieles als möglich gesetzt, was wir für unmöglich halten müssen, von der Ansicht ausgehend, daß der

ordnende Wille Gottes unbedingt über die Mittel der Welt verfügen könnte; aber er hatte doch daran festgehalten, daß die natürliche Ordnung der Dinge, nachdem sie einmal festgestellt worden, vom geordneten Willen Gottes nicht übertreten werden könne und nun nichts möglich sei, was gegen die natürliche Ordnung der Arten und Gattungen verstoße. Von diesem Gesetze der Natur sah sich Occam durch seinen Nominalismus entbunden. Sein Supranaturalismus schweift nun in völliger Ungebundenheit aus; ihm scheint alles der göttlichen Allmacht möglich, auch was gegen die göttliche Allmacht läuft. Dies hat ihn zu den paradoxen Sätzen seiner Theologie geführt, welche man nicht ohne Verwunderung hat lesen können. Man hat gemuthmaßt, er möchte sie nur zur Verspottung der Kirchenlehre aufgestellt haben. Hiervon ist er weit entfernt; er will in ihnen nur in allerschneidendster Weise den Unterschied zwischen weltlicher und göttlicher Weisheit veranschaulichen.

In seinen Bestrebungen findet sich Zusammenhang. Die Sätze des Kirchenrechts, welche er aufstellte, gingen darauf aus die geistliche von der weltlichen Gewalt gründlich zu scheiden; seine wissenschaftlichen Untersuchungen gingen darauf aus die übernatürliche Wissenschaft der Theologie in vollem Widerspruch mit der natürlichen Wissenschaft erscheinen zu lassen. Was in jener wahr ist, ist in dieser falsch. Aber wie die geistliche Gewalt vor der weltlichen den Vorrang hat, so läßt auch die Theologie die weltliche Wissenschaft weit hinter sich zurück. Diese hat es nur mit Erscheinungen zu thun; sie lehrt nicht die Wahrheit, sondern nur die nützliche Kunst kennen die Dinge richtig und ohne Widerspruch zu bezeichnen; jene dagegen lehrt uns Gott, den wahren Grund aller Dinge, und seine Gebote kennen und zeigt dadurch den Weg zur Seligkeit. In allen Stücken muß die Philosophie der Theologie weichen.

5. Von dieser nominalistischen Theologie ist es betrieben worden, daß die Theologie mehr und mehr von der Philosophie sich zurückzog und als eine rein positive Wissenschaft sich auszubilden suchte, als eine Lehre, welche nur geschichtlich gegebne Of-

fenbarungen zu verkünden hätte. Von der andern Seite ließ dieser Nominalismus auch die Philosophie von der Theologie sich zurückziehn, weil jene nur mit den natürlichen Erkenntnissen des Menschen, d. h. mit Erscheinungen zu thun hätte, den Untersuchungen über das Uebernatürliche aber und über göttliche Dinge entsagen müßte. Ein Beispiel hiervon bietet Johannes Buridanus dar, ein Schüler Occam's, der in der Mitte des 14. Jahrhunderts zu den angesehensten Philosophen der Pariser Universität gehörte. Schon früher hatten sich an ihr die Facultäten geschieden; aber bisher waren doch immer noch Philosophie und Theologie in Gemeinschaft getrieben worden und es war kein Theologe gewesen, welcher in seiner Facultät geglänzt hätte ohne die Lehren der Philosophie zur Grundlage seiner Theologie zu machen, und ebenso wenig hätte ein philosophischer Lehrer Ruhm gehabt, welcher nicht seine Wissenschaft zur Ausbildung der Theologie verwandt hätte. Von jetzt an sollte es anders werden. Johannes Buridanus beschränkte sich auf die Erklärung aristotelischer Schriften und auf die Lehren der Philosophie, besonders der Logik und der praktischen Philosophie. Seine Commentare zur aristotelischen Ethik und Politik haben sich lange in Ansehn erhalten. Es darf ihm als Verdienst angerechnet werden, daß er diese Theile der aristotelischen Philosophie, welche früher nur weniger gekannt und beachtet worden waren, in eine genauere Untersuchung nahm. Es zeigt sich aber auch hierin, wie die Lehren der Philosophie und der Theologie mehr und mehr auseinander gingen. Nicht ohne Grund hatte man doch die Sittenlehre und die Politik der Alten von seinen Ueberzeugungen fern gehalten, weil sie für die Gegenwart wenig boten; der sittlichen Weltansicht des Christenthums stand die aristotelische Lehre sehr fern; was Thomas von Aquino von ihr aufgenommen hatte, hat nur geringen Einfluß ausgeübt. Seitdem aber der Nominalismus das weltliche Leben vom geistlichen abzusondern gestrebt hatte, mußte man auch für jenes eine besondere Sittenlehre suchen. Nach der Weise der Zeit hielt man sich dabei an die Autorität des Aristo-

teles und anderer Philosophen des Alterthums. Buridanus folgt ihnen; er zieht die Lehren eines Cicero, eines Seneca in Erwägung; er weiß sie aber auch nicht mit den Vorschriften der Theologie zu vereinigen. Daher unterwirft er sich und die Lehren der Philosophie, welche zu erörtern sein Geschäft ist, den Entscheidungen der höhern Facultät. Die niedere Facultät der freien Künste, welcher er angehört, kann zu der seligen Anschauung Gottes nicht hinanreichen; nur der Glaube vermag dies. Obwohl die Lehren der Philosophie ihm darthun, daß die richtige Erkenntniß von guten Sitten abhänge und die Glückseligkeit, das höchste Gut, nur erreicht werden könne, wenn alle niedere Gebiete des Lebens, wie Duns Scotus gezeigt hatte, also auch das sinnliche Leben und die weltliche Wissenschaft zu ihrer Vollkommenheit gebracht worden sind, läßt er sich doch davon überzeugen, der Theologie gehorsam, daß der Glaube allein, auch ohne sittliche Tugend, ohne Wissenschaft und Einsicht des Verstandes zur Seligkeit ausreichend sei. Haben doch die heiligen Märtyrer ohne alles dies den höchsten Preis der Kirche davongetragen. In diesem Gedanken an die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie wird Buridanus durch seine nominalistischen Zweifel an dem Werth der weltlichen Wissenschaft bestärkt. Wenn man bei Occam an der Aufrichtigkeit seines supranaturalistischen Glaubens gezweifelt hat, so hätte man wohl noch größern Grund zu zweifeln, ob die Unterwerfung des Buridanus unter das Urtheil der Theologie aufrichtig gemeint gewesen sei; aber schwerlich würde man seine Denkweise im Sinne seiner Zeit fassen, wenn man übersähe, wie er von der Nichtigkeit des weltlichen Treibens erfüllt ist, von welchem er sich umstrickt sieht. Mit dem Aristoteles vertheidigt er den Vorzug des theoretischen vor dem praktischen Zweck; die Anschauung Gottes ist ihm das höchste Gut; unser Leben aber in dieser Welt hat es nur mit Mitteln zu thun; in der Ergreifung derselben bleibt der praktischen Kraft unserer Seele, dem indifferenten Willen, die Wahl und die Entscheidung; was sie von Mitteln herbeischafft, hat nur Bedeutung für das

zeitliche Leben, aber keinen selbständigen Werth. Die aristotelische Politik hat nun zwar Buridanus erklärt, aber die Einzelheiten der Mittel, auf welche sie eingeht, läßt er über die allgemeinen Fragen bei Seite liegen und sein allgemeines Urtheil über den Stat stimmt ganz mit der hierarchischen Meinung des Mittelalters überein. Die weltliche Herrschaft, unter welcher wir stehn, ist der Sklaverei gleichzuschätzen; mit Recht sind wir ihr unterworfen, weil wir ein sündiges Leben führen. Die Herrschaft des Stats sollen wir nur als eine nothwendige Folge des Sündenfalls ansehn.

Das Auftreten des Nominalismus hat zu Ende des Mittelalters einen langen Streit zwischen ihm und dem Realismus nach sich gezogen. In ihm wurde der Nominalismus als eine Neuerung angesehn, wie er es war. Sein Skepticismus griff zwar nicht die Sätze der Dogmatik an; er löste sie aber von ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Grundlage los und wollte sie nur als Aussprüche der übernatürlichen Eingebung betrachtet wissen. So wurde von ihm das theologische System selbst geschont, aber ihm die Wurzel für seine Fortbildung abgeschnitten und durch den Streit zwischen Nominalismus und Realismus löste sich das systematische Bestreben der Scholastiker in Polemik auf. Wenn es sich hätte behaupten sollen, so hätten in ihm die Realisten den Sieg gewinnen müssen; denn nur sie hatten die Meinung aufrecht gehalten, daß die natürliche Erkenntniß Gründe der Vernunft für die Erkenntniß des Uebersinnlichen darbieten könnte und daher die Vernunft das Vermögen hätte den Glauben durch das Forschen zur Erkenntniß zu erheben, mit wie mancherlei Beschränkungen dies auch umschrieben worden war; die Nominalisten dagegen hatten sich in die Arme eines unbeschränkten Supranaturalismus geworfen, indem sie das natürliche Erkennen auf die Erkenntniß der Erscheinungen, der Zeichen, der Zeichen von Zeichen und ihrer Verbindung unter einander beschränkten, hierdurch aber das Bestreben den Glauben durch Forschung zu begründen abschnitten. In dem Streite, welcher sich nun erhob,

hatte aber doch die Neuerung die Oberhand. Die Gründe, welche die Realisten gegen die Nominalisten vorbrachten, gaben nichts Neues; unter ihnen ragt kein bedeutender Lehrer hervor, welcher allgemeines Ansehn hätte gewinnen können; ihre Sätze gegen die Nominalisten berufen sich nur immer wieder darauf, daß ohne die Wahrheit des Allgemeinen anzunehmen keine Wissenschaft, kein Geschäft des praktischen Lebens in weltlichen Dingen in rechter Wahrheit vollzogen werden könnte; sie machten also gegen ihre Gegner nur geltend, was diese im Wesentlichen zugestanden, indem sie in der weltlichen Wissenschaft und im weltlichen Leben nur einen Verkehr mit Erscheinungen und ihren Zeichen sahen. Der Skepticismus der Nominalisten konnte hierdurch nicht gehoben werden. Wie wenig diese Gründe gegen die Nominalisten verschlugen, davon lag ein Bekenntniß in den unwissenschaftlichen Mitteln, welche man zu Hülfe rief; durch häufige Excommunicationen wurde die Neuerung angegriffen. Um so mehr mochte sie sich denen empfehlen, welche mit den bestehenden Zuständen sich nicht in Einklang fanden. Die Hierarchie hatte zwar ihre Grundsätze in Kirche und Wissenschaft zur Herrschaft gebracht; aber die Macht des weltlichen Lebens mußte sich gegen sie wehren. Daß man ihren Werth auf das äußerste herabsetzte, konnte ihr nur neue Kräfte verleihen und wärend die Hierarchie in den Grundsätzen triumphirt hatte, sah sie in der Praxis des Lebens sich vom Throne gestoßen. Schon im 13. Jahrhundert hatten diese Bewegungen begonnen, im 14. und 15. Jahrhundert setzten sie sich mit wachsender Geschwindigkeit fort. Zu ihnen hat der Nominalismus eine seltsame Doppelstellung. Auf der einen Seite gehört er der äußersten Richtung der Hierarchie und ihres Supranaturalismus an. Dem weltlichen Leben will er nichts zugestehn außer Eitelkeiten; es hat nur mit äußern Erscheinungen, mit der Noth und den Bedürfnissen des sinnlichen Menschen, des Thieres zu thun. Auf der andern Seite schlägt er sich zu den Neuerern, welche die weltliche Macht unabhängig von der geistlichen sehen möchten; die Politik der Könige und Kaiser ver-

theidigt er; die Politik des Aristoteles bringt er in Umlauf. Ohne Zweifel hat er hierbei nur das Beste der geistlichen Macht im Auge; er will sie vor Verweltlichung bewahren, sie zu der Armuth der Bettelorden bekehren, um ihr um so gewisser ihre geistliche Würde grundsätzlich zu sichern. Die Scheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem in Wissenschaft und Kirche will er von Grund aus durchsetzen. Das ist sein Sinn; wir sollen erkennen lernen, wie nichtig das Weltliche, wie das Geistliche alles ist. Wer wird aber über die Fugen und Bänder gebieten, welche Geistliches und Weltliches mit einander in Berührung setzen? Auf diese, sollte man meinen, komme zuletzt alles an. Wenn sie nicht beachtet werden, sprengen sie, zerrütten sie das Ganze. Wer sie beherscht, der hält alles zusammen, der hat auch die künstlich geschiedenen, künstlich zusammengefügten Theile in seiner Gewalt. Gründlich, grundsätzlich können wir wohl sagen, hatte der Nominalismus Geistliches und Weltliches, Natürliches und Uebernatürliches zu scheiden gesucht; aber er war nur eine Theorie, welcher die Natur der Dinge widersprach. Wir sehen nun die Meisten, fast Alle derer, welchen eine Besserung der Zustände am Herzen lag, auf der Seite der Nominalisten stehn. Sie nehmen ihre Grundsätze an, so weit sie darauf dringen, daß Geistliches und Weltliches geschieden werden sollen und die Kirche sich nicht verweltlichen darf, auch so weit sie allem weltlichen Denken und Thun nur eine zeitliche Bedeutung beilegen. Nicht in alle skeptische Folgerungen aber, welche Wilhelm Durand und Occam gezogen hatten, gingen diese Anhänger des Nominalismus ein. Die hierarchische Verachtung alles Weltlichen, von welcher die Häupter des Nominalismus durchdrungen waren, mußte in der Beachtung des praktischen Lebens sich abschwächen und auch in den theoretischen Sätzen des Nominalismus fand sich hierzu ein Anknüpfungspunkt. Er ließ die Wahrheit der Individuen bestehn, wenn er auch meinte, daß wir nur natürliche und willkürliche Zeichen von ihnen in der weltlichen Wissenschaft erkennen könnten. Es blieb dabei die Annahme übrig, daß diese Zeichen

einige Aehnlichkeit mit den Individuen, den wahren Dingen der Welt, haben könnten. Wie sehr im Dunkel es nun auch bleiben mochte, worin diese Aehnlichkeit zu suchen wäre, der gewöhnlichen Praxis des Lebens und des Denkens, dem natürlichen Menschenverstande, war es verstattet, sich mit der Hoffnung zu schmeicheln, daß wir einiges von der Wahrheit der Individuen zu erkennen vermöchten. Ohne Zweifel hat diese dunkle Hoffnung, welche der Nominalismus nicht ganz ausschloß, viel dazu beigetragen, daß man seinem sehr bedenklichen Skepticismus weniger mistraute. An sie ließ auch noch einige Hoffnung für die weltliche Wissenschaft sich anschließen und in dieser sehen wir die Lehren der Nominalisten auch auf die neuere Philosophie übergehn.

6. Wir stehn am Ende der wissenschaftlichen Bewegungen im Mittelalter, doch haben wir noch ein Paar Erscheinungen zu beachten, welche nach entgegengesetzten Seiten abschließen. Die eine wendet sich dem Nominalismus und dem ausschließlich geistlichen Leben zu, die andere dem Realismus und seiner Weise den weltlichen Forschungen ihren Zusammenhang mit der Theologie zu bewahren.

In der Stimmung der Geister, welche ermattet war von den Spitzfindigkeiten der Schule und den Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten, fand der Mysticismus seine Nahrung. Ihn vertrat am Ende des 14. und im Anfange des 15. Jahrhunderts Johann Gerson in einer sehr würdigen Persönlichkeit. Ein berühmter französischer Prediger, ein geachteter Lehrer der Theologie, Kanzler der Universität zu Paris, auf den Concilien zu Pisa und Constanz an der Spitze der Partei, welche die Autorität der allgemeinen Kirchenversammlung über den Pabst geltend machte, auch in der Verbannung seinen Grundsätzen getreu, konnte er der Kirche nur in Hoffnung auf eine bessere Zukunft anhangen, da er sie zerrüttet und nicht muthig genug sah um auf der eingeschlagenen Bahn einer allgemeinen Reform an Haupt und Gliedern zu beharren. Auf die Verbreitung religiöser Bildung unter dem gemeinen Mann hatte er seine Hoffnung gesetzt; er predigte

in der Volkssprache; als er 1429 in der Verbannung starb, hatte er seinen Fleiß dem Unterrichte armer Kinder gewidmet.

Wie in der Kirche, so auch in der wissenschaftlichen Schule fand er Zerrüttung. Zum Frieden geneigt hat er auch unter den Nominalisten und Realisten Frieden zu stiften gesucht. Die Friedensbedingungen aber, welche er in seiner Schrift von der Eintracht der Metaphysik mit der Logik vorschlug, sind völlig zum Nachtheil des Realismus. Auch den Mysticismus dachte er mit der scholastischen Gelehrsamkeit vereinigen zu können; unverkennbar aber ist seine Vorliebe für jenen; den Werth der gelehrten Theologie setzte er auf das geringste Maß herab. Das Neue in seinen Unternehmungen beruht nun darauf, daß er die skeptische Denkweise der Nominalisten für den Mysticismus benutzte und so den Mysticismus mit dem Nominalismus der Scholastiker verband, wärend der frühere Mysticismus nur in Verbindung mit dem Realismus sich gezeigt hatte.

Daß der Mysticismus auf Skepticismus beruht, tritt unzweideutig in seinen Lehren hervor. Mit den Nominalisten behauptet er, daß wir nur Namen und Zeichen der Dinge erkennen könnten. Die Philosophie läßt er nur gelten als Magd der Theologie; aber er eifert auch gegen die spitzfindige Theologie, weil er es für unmöglich hält die Geheimnisse des Glaubens irgendwie zur Erkenntniß zu bringen; zur äußersten Einfachheit, zur Verständlichkeit für das ungelehrte Volk möchte er sie zurückführen. Vergeblich ruft man Einbildungskraft und Verstand zu Hülfe um das göttliche Wesen zu erkennen. An das Unendliche reichen unsere beschränkten Gedanken nicht hinan; die Einfachheit Gottes können unsere zusammengesetzten Sätze nicht darstellen. Ebenso wenig können unsere Gedanken die Wahrheit der weltlichen Dinge fassen. Er schärft ein, daß streng unterschieden werden müsse zwischen dem Sein der Dinge an sich und dem Sein, welches wir ihnen in unsern Gedanken beilegen, denn alle unsere Gedanken sind, wie Worte, nur Zeichen der gedachten Sachen. Man sieht, wie er hiermit ganz auf die Seite der Nominalisten

sich schlägt. Er nennt es Wahnsinn zu behaupten, daß die Dinge den Abstractionen gleich sind, welche wir in unserm Verstande uns bilden, daß wir die Dinge so denken könnten, wie sie außer unserm Verstande sind. Zwischen Denken und Sein sieht er einen solchen Unterschied, daß er behauptet, selbst Gott könne die Dinge nicht so denken, wie sie sind. Sie haben ein materielles Sein; Gottes Gedanken sind aber nur formal; in ihrem Sein sind sie getheilt, beschränkt, zeitlich, zufällig, bedingt; in Gottes Gedanken ist von allem diesem das Gegentheil. Gerson gesteht zu, daß die Gedanken Gottes von den Geschöpfen in einer erhabenern Weise ausdrücken, was in den Geschöpfen nur in einer niedern Weise ist; aber dies kann ihn nicht dazu bewegen anzuerkennen, daß sie das Sein der Geschöpfe in voller Wahrheit erkennen. Hierdurch hat er sich gründlich den Weg abgeschnitten den Gedanken auf die Spur zu kommen, durch welche die Gründe der Erscheinungen sich erforschen lassen.

Sein Bemühn Nominalismus und Realismus zu versöhnen mußte hieran scheitern. Den Gegensatz zwischen beiden Lehrweisen bezeichnete er richtig als den Gegensatz zwischen Logik und Metaphysik nach der Unterscheidung, welche die Aristoteliker zwischen diesen Wissenschaften machten; denn er hatte wohl erkannt, daß der Nominalismus nur die formale Richtigkeit der Sätze und Schlüsse, der Realismus auch die Erkenntniß der übersinnlichen Gründe erstrebt. Die Versöhnung aber der Logik mit der Metaphysik konnte er nicht ernstlich betreiben, weil er es für ein wahnsinniges Unternehmen erklärte das Sein der Dinge erkennen zu wollen. Es hilft nichts, daß den Realisten einzelne Zugeständnisse gemacht werden, daß er mit ihnen sogar im Geiste Gottes auch allgemeine Begriffe annimmt und alle Dinge der Welt nur als Zeichen Gottes betrachtet; da er in den Gedanken Gottes das Sein der weltlichen Dinge nicht ausgedrückt findet, da er die Zeichen nicht zu deuten weiß, bleibt alles dies ohne Frucht. Dem Mysticismus, welchem er sich zugewandt hat, ist es willkommen die unnützen Bemühungen der wissenschaftlichen For-

schung von sich abwerfen zu können. So wie die deutschen Prediger die vergeblichen Bemühungen des Realismus das natürliche Erkennen zu einer Vorstufe für die Erkenntniß Gottes zu machen dazu benutzt hatten ihren Mysticismus skeptisch zu begründen, so findet es Gerson noch bequemer den Skepticismus der Nominalisten zu demselben Zwecke zu verwenden.

Aber die skeptischen Beschränkungen des natürlichen Erkennens, welche der Realismus der Scholastiker mit sich geführt hatte, waren doch noch gemäßigt gewesen gegen den Skepticismus der Nominalisten und so ist auch der Mysticismus Gerson's, welcher an diesen sich anschließt, im Streite gegen die wissenschaftliche Erkenntniß viel unbedingter als der frühere Mysticismus des Mittelalters. Die Victoriner wollten das Auge für das Göttliche uns nicht absprechen, die Gnade sollte es nur wieder öffnen, auch das Auge für uns selbst, ja das Auge für das Aeußere sollte dazu beitragen uns zu belehren; die deutschen Prediger wollten wenigstens das innere Auge für den göttlichen Funken in uns zur Erkenntniß des Göttlichen benutzen; Gerson dagegen hofft von allen diesen Mitteln nichts. Philosophie und Theologie achtet er gering; alle Erkenntniß scheint ihm entbehrlich, weil ihm der Genuß Gottes genügt. Gott zu begreifen sind wir außer Stande; unsere Erkenntniß beschränkt sich auf die Erfahrung; die wissenschaftliche Erforschung der Gründe unseres Glaubens, unserer Hoffnung und unserer Liebe ist vergebliche Neugier; ja sie ist nachtheilig, weil sie die Fähigkeit zu genießen abstumpft. Daher fordert Gerson, daß wir uns ohne alle Reflection der Liebe und dem Genusse Gottes hingeben sollen, wie ein saugendes Kind die Muttermilch genießt ohne darüber nachzudenken, ob sie süß oder bitter, gut oder böse, ein Seiendes oder ein Nichtseiendes sei. Eine Erkenntniß, meint er, würde diesem Genusse wohl beiwohnen; aber es ist die unmittelbare Erkenntniß der Erfahrung, welche er allein zulassen will; jedes vermittelnde Nachdenken schließt er aus. Stärker läßt sich nicht ausdrücken, daß alle Mittel der weltlichen Wissenschaft nichts taugen.

Doch erfährt der Skepticismus Gerson's eine Beschränkung in Vergleich mit den frühern Formen des mittelalterlichen Mysticismus, wenn man nicht seinen Streit gegen das wissenschaftliche Forschen, sondern sein Verhältniß zum populären Denken des gesunden Menschenverstandes beachtet. Wir haben bemerkt, daß der sehr gemäßigte Mysticismus der Victoriner darauf sich beschränkte, daß er ausschließlich in der psychologischen Erforschung der frommen Regungen unseres Gemüths die wahre Weisheit suchte; diese erste Richtung des mittelalterlichen Mysticismus war aber durch die deutschen Prediger verkürzt worden, weil sie ganz auf den innersten Kern, auf das göttliche Fünklein in unserer Seele sich zurückzuziehen anriethen, um von jeder Zerstreuung durch Weltliches oder Kirchliches loszukommen. Die schwärmerische Ueberschwänglichkeit in dieser Richtung bestreitet nun Gerson, indem er sich näher an die Lehre des Bonaventura und der Viktoriner anschließt. Auch hierzu hat der Nominalismus das Seine beigetragen. Von der Erkenntniß des Wesens, des innersten Kerns der weltlichen Dinge und so auch der Seele, wollte er nichts wissen; dagegen drang er auf die anschauliche Erkenntniß der Erfahrung und wir haben gesehn, daß Occam auf die innere Erfahrung von unserm Sein und Leben den größten Nachdruck legte. Hierin folgt ihm Gerson. Die innere Erfahrung, meint er, ist die sicherste; die Seele macht zuerst eine Erfahrung von sich selbst und die Philosophie soll an die ersten und sichersten Erfahrungen sich halten. Man wird hierin schon von Gerson den Weg eingeschlagen finden, in welchem neuere Philosophen die Philosophie auf empirische Psychologie haben zurückführen wollen. Sie soll unsere Affecte analysiren und zu erklären versuchen. Dabei aber ist es auf die frommen Affecte besonders abgesehn; die Affecte der theologischen Tugenden beschäftigen sein Nachdenken und er rühmt nun von der mystischen Theologie, welche mit ihnen sich beschäftigt, daß sie vorzugsweise den Namen der Philosophie verdiene, wenn sie auch aller andern Dinge unkundig sein sollte; denn sie habe das

Wichtigste im Auge, was die Seele erfahren könne. Man wird hierin den Punkt finden, in welchem sein Mysticismus einerseits vom Nominalismus, andrerseits vom Mysticismus der deutschen Predigermönche sich lossagt. Wenn Gerson vom Leben der Seele handelt, dann findet er in ihm auch die Intelligenz und wagt die Zeichen zu deuten, welche das Göttliche in uns verrathen; da bleibt seine Forschung nicht bei den Erscheinungen stehn; dadurch wendet er sich vom Nominalismus ab. Aber auch der Erfahrung sichert er ihre Rechte. Sie gestattet ihm nicht dem Enthusiasmus der Ekstase zu folgen, welcher der Meinung sich hingab, daß wir uns zurückziehen könnten in das Innerste unseres Wesens, versenken in den Gott in uns, ohne Scheidung des Liebenden von dem Geliebten. Hierdurch wendet er sich von den Lehren der deutschen Predigermönche ab. Der Einfluß des Nominalismus treibt ihn das individuelle Sein der weltlichen Dinge zu beachten und es gegen die Auflösung in das Allgemeine zu sichern. Gerson schildert die Ausschweifungen des Mysticismus, wie sie in den Lehren des Amalrich von Bene hervorgetreten wären, als Folgerungen des Realismus. Die Liebe zu Gott sollen wir in uns pflegen; aber die Liebe vereinigt von einander unterschiedene Wesen; nur in ihrem Willen verbinden sie sich mit einander, der Freund mit dem Freunde und der Mensch mit Gott. Unsere Erfahrung wird uns zeigen, daß wir aus unserm zeitlichen Leben und unsern individuellen Beschränkungen nicht herauskommen. Die Zeichen der göttlichen Gnade erfahren wir in uns; wir können sie deuten und haben sie zu beurtheilen, weil wir falsche und wahre Gesichte unterscheiden lernen müssen. Aber auch hierin sind wir beschränkt. Sichere Kennzeichen, woran die göttlichen von den trügerischen Gesichten unterschieden werden könnten, lassen sich nicht angeben. Auch in diesen Dingen muß dem Glauben etwas vorbehalten werden. Wir sehen, der Einfluß des Nominalismus hat dem Mysticismus eine skeptische Mäßigung zugeführt.

Doch hängt diese Mäßigung des Mysticismus am Aus-

gange des Mittelalters auch mit einem andern Bestreben zusammen, welches in ihm sich gezeigt hatte. Daher findet sie sich auch bei andern Mystikern dieser Zeit. Gerson, wie wir schon bemerkt haben, gehörte den Männern an, welche für die christliche Frömmigkeit der tiefern Volksschichten Sorge trugen. Die Forderung aber, welche die Gottesfreunde zu den Zeiten Eckharts gemacht hatten, daß man in die innerste Tiefe seines Wesens sich zurückziehen sollte um den Sohn Gottes in sich zu finden, paßte wenig für die Bedürfnisse und die Fassungskraft des gemeinen Mannes, im Gedanken an das Ziel übersprang sie die Mittel und entrückte der Erfahrung, an welche das gewöhnliche Leben uns verweist. Viel besser entsprach es dem Gedankenkreise der Laien auch in ihren tiefsten Abstufungen, daß Gerson die Beschränkungen des geistlichen Lebens und der Individuen berücksichtigte und nur im Glauben die Deutung der göttlichen Gesichte suchte. In seinem Leben und seinen Lehren kann man wohl merken, daß eine neue Zeit sich bilden will; doch ist er darum noch nicht aus dem Gedankenkreise des Mittelalters herausgetreten. Seine Ermahnungen gehen auf das beschauliche Leben des einzelnen Menschen; in ihm erblickt er das allein Wahre in unserm Leben; das kirchliche, gemeinschaftliche Leben berücksichtigt er viel weniger; sein Nominalismus läßt ihn das Heil des Individuums bedenken. Daher sieht er auch im beschaulichen Leben einen besondern Beruf, welchem nicht alle folgen könnten. Man muß die Berufung zu ihm abwarten. Nicht jeder passe zu ihm nach seiner Gemüthsart und nach den ihm auferlegten Pflichten des äußern Lebens, welche nicht vernachlässigt werden dürfen, wenn sie auch das beschauliche Leben stören sollten. In der Aufzählung solcher Pflichten stellt er nun auch die Pflichten des geistlichen Amtes den Pflichten des weltlichen Lebens gleich. Der Prälat, der Geistliche, welcher mit den kirchlichen Geschäften, mit der Sorge für das geistige Gemeinwesen zu schaffen hat, wird dadurch ebenso sehr von der Sorge für sein Seelenheil, von der Beschauung seines Innern abgehalten, wie

der Laie, welchen Handel und Gewerbe, Ehe und Sorge für die Familie beschäftigen. Hierin liegt ein großes Zugeständniß gegen die herschende Meinung des Mittelalters, welche dem geistlichen Beruf ein höheres Verdienst als dem weltlichen zuschrieb. Auch die deutschen Prediger hatten es gemacht; man kann es nicht weniger im Sinn des Nominalismus finden. Sein Dringen auf das Individuelle führt zu ihm; wenn Occam den geistlichen Stand von der weltlichen Macht loslösen wollte, so dachte er eben dadurch ihn von den zerstreuenden Sorgen zu befreien, mit welchen Gerson die Prälaten überhäuft sieht; er wollte ihn zu seinem beschaulichen Beruf zurückführen. Dabei ist doch das Vorurtheil des Mittelalters in voller Kraft geblieben, daß die Beschäftigung mit den weltlichen Mitteln nur zerstreue und von Gott abziehe. Nur in noch stärkerer Weise macht es sich geltend. Die Geringschätzung des weltlichen Lebens war vorgerückt bis zur Verwerfung alles dessen, was auch im geistlichen Leben noch mit weltlicher Praxis oder weltlicher Theorie zusammenzuhängen schien. Die göttliche Berufung, welche Gerson uns erwarten läßt, ist die Berufung zum einsiedlerischen, mönchischen Leben in innerlicher Beschaulichkeit. Man sieht hierin eine Steigerung der Anforderungen an das geistliche Leben, welche in ähnlicher Weise auch im praktischen Leben sich vollzogen hatte. Durch sie war die Strenge der Bettelorden erreicht worden. Nur das hierarchische System ließ sich mit ihr nicht vereinen. So wie Occam, so griff Gerson es an, auch in seinen Grundsätzen; denn der Prälat hat ihm keinen Vorzug vor dem Laien; nur das beschauliche Leben giebt den Vorzug. Auch diesen Grundsätzen entsprechen Vorgänge der Zeit im praktischen Leben. An die Bettelorden schlossen sich die Laienbrüder in großer Zahl an; geistliche Verbrüderungen von Laien oder mit Laien in engster Verbindung mehrten sich. Die Zeichen einer kommenden Zeit lassen sich in der Theorie wie in der Praxis nicht verkennen.

So hatte sich eine Coalition des Nominalismus mit dem Mysticismus gebildet. Sie ging auf die strengste Durchführung

des mittelalterlichen Gegensatzes zwischen weltlichem und geistlichem Leben aus. In ihrer Denkweise verrathen sich Spaltungen; ihre augenblickliche Vereinigung aber hat das Aeußerste in der geistlichen Richtung des Mittelalters hervorgebracht. Das Weltliche soll nur geduldet werden unserer Schwäche wegen; das geistliche Leben in frommer Beschauung hat allein Werth; jeder, soweit er nicht der göttlichen Berufung ermangelt, soll ihm sich widmen, jedes weltliche Nachdenken, jedes Geschäft des weltlichen Lebens und selbst die geistlichen Geschäfte fliehen, um, wie Gerson gesteht, nur für sein eigenes Wohl Sorge zu tragen. Dem gesellt sich eine Theologie zu, welche auf dem Grundsatz Occam's beruht, daß Göttliches und Weltliches in Widerspruch stehn, welche im weitesten Sinn des Wortes behauptet, in der Theologie sei wahr, was die Philosophie für falsch erkennen müsse. Dies ist der Skepticismus, mit welchem die scholastische Philosophie ihr Ende erreicht hat. Aus den verschiedenen Elementen unserer neuen Bildung hatten sich einseitige Richtungen erzeugt, welche nicht haben ruhen können, bis sie zu einem Aeußersten gelangt waren, wo sich an ihnen selbst ihre Unhaltbarkeit beweisen mußte.

7. Werden wir sagen müssen, daß die scholastische Philosophie ohne Frucht geblieben sei? Schon der Grundsatz würde uns dagegen schützen können, welchen sie einschärfte, daß wir unsere Anlagen üben müßten um zu Fertigkeiten zu gelangen, ohne welche der Zweck sich nicht ergreifen lasse. Eine solche Uebung haben gewiß die Forschungen der Scholastik den späteren Zeiten hinterlassen. Auf sie aber ist die Frucht der scholastischen Philosophie nicht beschränkt geblieben. Der Skepticismus der Nominalisten hat die Ergebnisse der realistischen Systeme doch nicht völlig zu beseitigen vermocht; neben ihm behauptete sich der Realismus, wenn auch nicht in glänzenden neuen Erfindungen, doch in seiner allgemeinen Denkweise und übertrug diese auf die neuere Zeit. Hierauf weist uns die zweite Erscheinung hin, welche wir noch schildern müssen.

Fast gleichzeitig mit Gerson, doch etwas jünger, lebte ein anderer Mann, welcher auch zum Mysticismus hinneigte, aber in einer viel gemäßigtern Weise, ein Spanier, Raimund von Sabunde, aus Barcellona gebürtig. Von andern Scholastikern unterscheidet er sich dadurch, daß er, zu Toulouse, nicht allein Theologie und Philosophie, sondern auch Medicin lehrte. Noch der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehört seine Schrift an, welche unter dem doppelten Titel der natürlichen Theologie oder des Buches der Geschöpfe bekannt ist. Bei seinen Lebzeiten scheint er keinen sonderlichen Einfluß gewonnen zu haben; aber die zahlreichen Ausgaben seiner Schrift geben zu erkennen, daß sie nachgewirkt hat; einer der mächtigsten Schriftsteller der neuern Zeit Montaigne erklärte ihre Lehren für die gesundeste Philosophie. Einen Auszug, welchen Raimund wahrscheinlich selbst aus ihr verfaßte, hat man mit dem Namen des Veilchens der Seele bezeichnet. Seine Lehren sind einfach, in kurzer Uebersicht gehalten; daß sie alles wiedergäben, was von den Speculationen des Mittelalters auf die spätern Zeiten sich übertragen hat, daran fehlt viel; aber einen guten Theil haben sie bewahrt und wohin im Wesentlichen die Bestrebungen der scholastischen Philosophie in ihren besten Zeiten gingen, können sie verrathen.

Raimund ist der realistischen Lehrweise zugethan. Er läßt sich nicht in einen ausführlichen Streit gegen den Nominalismus ein; aber seine Gedanken sind aus den Systemen der Realisten Albert's des Großen, des Thomas von Aquino und des Duns Scotus hervorgegangen; in ihrem Gebrauch bedient er sich eines freien Eklekticismus, welcher nur die Hauptsachen aus diesen Systemen entnimmt, um sie im Sinn der allgemeinen Meinung untereinander zu stimmen. Den Nominalismus hält er durch einen Grund von sich fern, welchen wir bemerken, weil er nicht selten umgekehrt zu Gunsten des Nominalismus gebraucht worden ist. Auf Zeichen und Namen, meint er, sollten wir weniger geben und uns vielmehr an die Sachen halten. Daher will er auch nicht auf Autoritäten sich stützen; die Sachen sollen reden.

Aller Autorität geht die Erfahrung vorher. Von seinen Beweisen will er daher auch die Lehren der positiven Theologie fern halten. Wie Buridanus trägt er, wenigstens in der Grundlegung seiner Lehren, auf eine Trennung der Philosophie und Theologie an. Seine Philosophie nennt er die erste Philosophie und findet einen Vorzug derselben darin, daß sie für alle Menschen sei und nicht bloß für Theologen. Die populäre Richtung, welche der Mysticismus genommen hatte, ist auf ihn übergegangen.

Wenn hierin wenig Eigenthümlichkeit ist, so ebenso wenig im Inhalt seiner eklektischen Lehren. Er theilt die anthropologische Richtung der scholastischen Systeme. Den Menschen betrachtet er als Mikrokosmus; er nimmt die Lehre von den Gradunterschieden in der Schöpfung an in der Form, welche ihr Thomas von Aquino gegeben hatte; den Menschen betrachtet er als die höchste Stufe der Dinge, welche die Erfahrung uns zeigt, weil er durch sein Erkennen über das Thier sich erhebt. Im Erkennen findet er dann auch den Willen thätig und eignet diesem die Herrschaft über den Verstand zu, indem er dem Indifferentismus des Duns Scotus huldigt und zu der ethischen Richtung der Scholastik sich hingezogen fühlt. Daher beruht ihm der Vorzug des Menschen auf seinem freien Willen und er bildet nun seine Lehre als eine Pflichtenlehre aus, welche uns antreiben soll der Selbstliebe uns zu entkleiden und in der Liebe Gottes das Gute zu suchen. Hierdurch leuchtet ihm auch ein, daß die Theologie vor allen andern Wissenschaften, vor jeder Erkenntniß des Weltlichen den Vorzug hat. Die sittlichen Vorschriften, welche sie giebt, sind uns viel nothwendiger als alles, was die Naturwissenschaft, die Rhetorik, die Poesie oder die Philosophie uns lehren können. Auch darin stimmt er den Realisten bei, daß die Welt Beweis ist für das Sein Gottes, welcher allen Dingen ihr Sein und Vermögen gegeben hat. Die Schöpfungslehre steht ihm fest; beständig schafft Gott die Dinge der Welt; er ist immer in ihnen wirksam. Nicht weniger ist die

Ansicht auf ihn übergegangen, daß Gott doch nur Beschränktes habe schaffen können, und in seiner schöpferischen Thätigkeit daher auch nur in beschränkter Weise seine Herlichkeit erweise, woraus sich ergiebt, daß ihm eine höhere Wirksamkeit in sich selbst, im Setzen seines Verstandes und seines Willens beigelegt werden und von seiner Wirksamkeit nach außen unterschieden werden muß. Die natürliche Beschränktheit der Geschöpfe reicht ihm jedoch nicht dazu aus das Elend und Verderben der Welt zu erklären; er nimmt noch überdies den Sündenfall und die Erbsünde in Anspruch um nicht allein die Pflicht der Liebe zu Gott, sondern auch der Genugthuung für die Sünde uns einzuschärfen. Daran schließt sich an, ungefär in der Weise des Anselmus, daß für die Unendlichkeit unseres Vergehns nur Gott in menschlicher Gestalt die entsprechende Genugthuung leisten konnte und daß von daher die dritte Pflicht des Menschen stamme, die christliche Pflicht der Verehrung Christi und seiner Gebote. Durch sie sind auch die Sacramente uns zugewachsen, welche an das Uebersinnliche uns erinnern und es in uns einführen sollen. Genug wir sehen hier eine Reihe der Hauptlehren zusammengestellt, mit welchen die scholastischen Systeme sich beschäftigt hatten. Die Form der Zusammenstellung ist nicht sehr genau ausgearbeitet, die Beweise mehr übersichtlich als im strengsten Zusammenhang gegeben. Wir würden auf diese Lehre wenig Gewicht legen können, wenn nicht in der ganzen Form der Zusammenstellung etwas läge, was zwar nicht ganz neu, aber doch besser geeignet ist den Sinn der fortschreitenden Entwicklung in den Lehren des Mittelalters hervorzuheben, als es unter den Verwicklungen der frühern Systeme irgend einem andern Meister der Scholastik hatte gelingen wollen.

Das ganze System Raimund's ist nemlich darauf angelegt zu zeigen, daß die natürliche Theologie als die Grundlage des Glaubens und der übernatürlichen Erkenntniß von uns angesehn werden müsse. Daher heißt es die natürliche Theologie und das Buch der Geschöpfe. Der Autoritäten will Raimund sich ent-

schlagen, an die Sachen sich halten um uns, wenn nicht allein, doch zuerst aus dem Buche der Natur Gott kennen zu lehren. Zwei Bücher, sagt er, hat Gott uns gegeben zum Unterrichte, das Buch der Natur und die Bibel. Die Natur ist nicht weniger zu unserm Unterrichte gemacht, als die heilige Schrift; ein jedes Geschöpf ist ein Buchstabe von der schöpferischen Hand Gottes geschrieben. Dieses Buch dürfen wir nicht von uns stoßen; es ist das erste Buch, welches dem Menschen gegeben worden; schon lange ehe die Bibel war, haben die Menschen der Vorzeit aus ihm ihre Erkenntniß Gottes schöpfen können. Auch noch gegenwärtig, nachdem wir die heilige Schrift haben, ist es uns das erste Buch, aus welchem wir lernen müssen; denn es ist gleicher Natur mit uns; den Menschen haben wir nur als den Hauptbuchstaben in ihm zu betrachten und als den Schlüssel zum Verständniß des Ganzen. Es verweist uns unmittelbar an das Gewisseste, nach welchem der Mensch zu streben nicht aufhören kann; denn nur die unwiderstehliche Gewißheit kann ihn beruhigen; das Gewisseste aber ist die Erfahrung, welche der Mensch von der Natur, von der Welt macht, besonders seine innere Erfahrung von sich selbst. Keine Autorität geht über die Gewißheit dessen, was wir von uns auf natürlichem Wege erfahren. Auch der heiligen Schrift würden wir nicht vertrauen können, wenn nicht unsere eigene Erfahrung für sie Zeugniß ablegte. Nur die Uebereinstimmung des Buches der Natur mit dem Buche der heiligen Schrift kann dieser ihre Autorität gewähren; denn wenn diese von Gott sein soll, müssen ihre Lehren in Uebereinstimmung stehen mit den Lehren der Natur, weil diese ohne allen Zweifel von Gott sind und Gott ohne Widerspruch mit sich selbst sein muß. Ueberdies rühmt Raimund dem Buche der Natur nach, daß es keiner Verfälschung unterworfen ist, wie die Schrift, auch keine Quelle der Ketzereien und daß es jedermann, nicht bloß den gelehrten Theologen offen steht. So steht ihm dieses Buch der Natur in vieler Rücksicht höher als die Bibel. Es ist ihm die Grundlage des Unterrichts, an welche alle Men=

schen zunächst gewiesen sind; es ist ihm der Prüfstein des Wahren. Der Mensch ist früher Mensch und ein Glied der Natur, ehe er Christ wird; in seinem natürlichen Menschen muß er auch den Grund seines Glaubens finden. Von Natur ist ihm das Verlangen nach Gott eingepflanzt; auf dieses Zeugniß der Natur beruft sich Raimund, wie alle Systeme des Mittelalters auf dasselbe zur Begründung des religiösen Glaubens und zum Beweise für alle theologische Wahrheit zurückgegangen waren.

Wenn Raimund nun dennoch die Bibel und die Offenbarung neben die Belehrungen der Natur stellt, so erfahren seine Sätze, in welchen er die Natur als unsere erste und hauptsächlichste Lehrerin preist, zwar einige Beschränkungen, aber beseitigt werden sie dadurch doch nicht. Der Grund, welcher eine zweite Belehrung für uns nöthig gemacht hat, liegt in dem Verderben unserer Natur. Durch unsere Selbstliebe, unsern Eigenwillen haben wir uns von der Liebe abgewandt, welche wir Gott schuldig waren; die Sünde hat uns verblendet, so daß wir die Werke der Natur nicht mehr verstehen konnten. Ein zweites, leichter verständliches Buch mußte uns nun in die Hände gegeben werden um uns das Verständniß des größern, schwierigern Werkes zu eröffnen, indem es an unsere vergessene Pflicht uns mahnte und die neuen Pflichten der Reue und Buße, der Genugthuung und des christlichen Glaubens uns auflegte. Durch die Verblendung der Sünde ist es geschehen, daß die Heiden die Natur nicht verstehen konnten; die Auslegung der Natur ist verfälscht worden; mit dem Menschen hat sich auch die Welt verschlechtert. Wie ist es nun bestellt mit den Behauptungen, daß für das Buch der Natur keine Verfälschung zu befürchten sei, daß es keine Quelle der Ketzereien werden könne? Raimund meint nur, nicht so weit könnte das Verderben der Natur durch die Sünde reichen, daß sie völlig unfähig würde uns Wahrheit zu offenbaren. Er schreibt der verblendeten Vernunft noch die Fähigkeit zu Gott und seine Wahrhaftigkeit zu erkennen und einzusehn, daß die Worte der heiligen Schrift Worte Gottes sind. Ohne

dies würden wir dieser zweiten Quelle unserer Belehrung uns nicht zuwenden können. Auch der gefallenen Vernunft wird noch die Freiheit des Willens zugeschrieben, damit sie bereuen könne. Man sieht, diese Lehren sind gegen die harten Sätze der augustinischen Prädestinationslehre gerichtet, welche fortwährend die Systeme der Scholastiker zu mäßigen gesucht hatten. So ist denn auch das Verderben der Natur nicht im Stande ihr das Vorrecht zu rauben unsere erste und wahre Lehrerin zu bleiben; wenn sie nicht mehr allein ausreicht uns anzuweisen, so bleibt ihr doch ein Schimmer der Wahrheit, welcher darüber belehrt, daß wir dem zweiten Buche, der Offenbarung, unsern Glauben schenken sollen. Die Autorität der Bibel beruht auf der Autorität der Natur, unser natürliches Verlangen nach Gott muß sie bestätigen; die Uebereinstimmung mit dem großen und ersten Werke Gottes muß dem zweiten Werke seiner Gnade zum Zeugniß dienen. Noch durch eine andere Wendung seiner Lehre blickt derselbe Gedanke Raimund's hindurch. In unserer Erfahrung liegt uns nichts näher als wir selbst. An den Menschen werden wir uns zunächst zu halten haben, wenn wir über Gott uns belehren wollen. Aber durch seine Sünde ist der Mensch sich selbst entfremdet worden, deswegen muß die Betrachtung anderer Dinge ihn auf sich zurückführen. Da blickt er in die große Natur und findet die Stufenleiter der Dinge. Von den Dingen, welche nur sind, wird er geführt zu den Dingen, welche auch leben; von den Dingen, welche nur sind und leben, findet er sich emporgeführt zu den Dingen, welche auch empfinden; die Dinge endlich, welche nur sind, leben und empfinden, lassen ihn den höhern Grad bemerken der Dinge, welche auch Erkenntniß und Vernunft haben. In ihnen findet der Mensch sich wieder und wird so seiner Würde eingedenk, welche ihn Gottes Ebenbild in sich erkennen läßt. Dies ist der Weg, in welchem wir von der Naturbetrachtung aus das Verlangen nach Gott wieder in uns erwecken und durch dasselbe den Belehrungen der Bibel zugänglich gemacht werden können. Die Bibel

soll alsdann den Menschen über seine Pflichten belehren, aber auch das richtige Verständniß der Natur wieder eröffnen.

Dies ist im Wesentlichen die Form des Systems, in welche Raimund seine Lehren brachte. Den Boden der mittelalterlichen Denkweise verläßt er im Inhalt seiner Forschungen nicht, denn auf eine genauere Untersuchung der Natur oder der Welt als die ältern Realisten geht er nirgends ein; aber die Form seiner Anordnung könnte man beim ersten Blick sehr abweichend finden von der Weise der frühern scholastischen Systeme. Beachtet man jedoch den Gang der Entwicklung, in welchem diese sich gebildet hatten, so wird man bemerken können, daß sie nur offenbarer, einfacher und übersichtlicher das zu Tage bringt, was schon immer von dem Lehrgange der Scholastiker in den besten Zeiten des Mittelalters angestrebt worden war. Es geschieht dies, meinen wir, nicht ohne Abschwächung der wissenschaftlichen Genauigkeit, welche in Anbequemung an die gemeine Faßlichkeit wenig beachtet wurde, aber einigermaßen entschädigt sehen wir uns dafür nicht allein durch die Beseitigung unnützer Autoritäten und kleinlicher Spitzfindigkeiten, sondern auch durch das Licht eines durchgreifenden Grundsatzes. Dem Lichte der Natur will Raimund nichts vergeben wissen. Die Vernunft muß uns erleuchten, sonst ist unser Glaube blind und ohne Zeugniß für seine Wahrhaftigkeit. Auch dem Glauben soll nichts vergeben werden; seine heilbringende Wahrheit wird anerkannt; ohne ihn würden wir in Verblendung leben; aber die Uebereinstimmung des Glaubens an die Offenbarung mit der Natur haben wir aufzusuchen und darauf zu halten, daß Natur und Vernunft uns zuerst belehren und für die Offenbarung ihr Zeugniß ablegen müssen. Diese Uebereinstimmung des Glaubens mit dem Lichte der Natur hatten auch die ausführlichen Systeme des 13. Jahrhunderts auseinanderzusetzen sich bemüht und der ganze Gang der scholastischen Lehren bis zu ihrem Verfall war von demselben Bestreben beherscht worden.

8. Dies mehr und mehr hervortreten zu lassen war nun doch der Erfolg aller der Anstrengung der scholastischen Lehren

wesen, wie sehr sie auch die supranaturalistische Denkweise gepflegt hatten. Gehen wir zurück auf den Grundsatz, welcher von den Kirchenvätern auf die Scholastiker übertragen worden war und von diesen weiter entwickelt wurde, welchen Anselm zum Angelpunkte des Systems gemacht hatte, daß dem Wissen der Glaube vorhergehen müsse, so könnte man meinen, daß er durch Raimund's systematische Form gestürzt würde; er erfährt aber in der That durch dieselbe nur eine genauere Bestimmung und eine neue Kraft. Schon Abälard hatte darauf gedrungen, daß man den Beweis für den Glauben suchen müsse; auch Andern konnte es nicht entgehn, daß man für die Reinheit und Sicherheit des Glaubens durch Prüfung zu sorgen hätte; Raimund stellt es nun außer Frage, daß der religiöse Glaube auf dem Zeugnisse der Natur beruhe; er lehnt aber deswegen doch das Zeugniß des Glaubens nicht ab, vielmehr fordert er es, weil die Natur verfälscht worden und nun eine Wiederherstellung derselben ein neues Verständniß der natürlichen Offenbarung einleiten müsse. Aber durch die Wiederherstellung der Natur werden wir doch nur wieder an die Natur verwiesen; sie bleibt unsere allgemeine Lehrmeisterin, welche uns Gott in der Schöpfung gegeben hat; Erlösung und Offenbarung können nur an die Schöpfung anknüpfen. Wenn wir nun die Systeme der Realisten betrachten, welche zwischen Anselm und Raimund liegen, so finden wir, daß sie hauptsächlich darauf ausgegangen waren diese Ansicht der Dinge mehr und mehr zu erörtern. In steigendem Maße hatten sie geltend gemacht, daß wir nicht unmittelbar zum Gedanken der absoluten Wahrheit, zur Idee Gottes uns aufschwingen dürfen um nur im Glauben an diese eingeborne Idee den Beweis für das Sein Gottes zu finden, daß vielmehr die wissenschaftliche Untersuchung von der gemeinen Erfahrung der Natur oder der Welt in uns und außer uns ausgehen müßten um erkennen zu lassen, wie Gottes Wesen, sein Verstand oder sein Wille in ihr sich wirksam erwiesen und in Uebereinstimmung sich zeigten mit den Offenbarungen der Schrift und der

Kirche. Selbst daß man im fortschreitenden Maße und Umfange die Lehren der alten Philosophie, erst des platonischen, dann des aristotelischen Systems mit dem Naturalismus der Araber in die Untersuchungen der Theologie gezogen hatte, muß uns darthun, daß man die Offenbarungen der Natur und der Vernunft zur Bestätigung der christlichen Offenbarungen herbeizuziehen bemüht war; denn jene alten Heiden und diese neuen Muhammedaner waren doch nur von Natur und Vernunft geleitet worden und ihre Grundsätze sollten nun Zeugniß für den christlichen Glauben ablegen. Nicht weniger stimmt hiermit überein, daß im Verlauf der scholastischen Untersuchungen die augustinische Lehre vom gänzlichen Verderben der menschlichen Natur mehr und mehr verdrängt wurde, indem die Lehren vom Verdienste des einzelnen Menschen und der Kirche, von der Vorübung des Geistes um sich der Gnadengaben fähig und würdig zu machen immer bestimmter zum Mittelpunkte der Systeme gemacht wurden, daß die sittlichen Tugenden, welche auch die Heiden kannten, als Vorstufen für die theologischen Tugenden und die Lehre von der Freiheit des Willens immer entschiedener sich geltend machten bis zum Indifferentismus hinan. Mit welcher Kraft hatte nun zuletzt Duns Scotus darauf gedrungen, daß bei aller Zufälligkeit der Welt und ihrer Mittel doch der geordnete Wille Gottes von Anfang bis zu Ende ein natürliches Gesetz im Verlauf aller Zeiten festhalten müsse, daß an dieses Gesetz auch die Offenbarung sich anzuschließen habe, daß sie übernatürlich sei, aber nur von Seiten des Bewirkenden, nicht von Seiten des Empfangenden, weil dem Menschen, welchem Gott sich offenbart, kein neues Vermögen zugelegt werden könnte, sondern Gott sich ihm offenbaren müßte im Verhältniß zu der natürlichen Empfänglichkeit des Menschen. Alle diese Lehren hatten darauf hingearbeitet mehr und mehr erkennen zu lassen, daß ein fester Glaube nur möglich sei, wenn er von der Natur nicht bestritten werde, und die Lehre Raimund's zu zeitigen, daß dem Lichte des Glaubens das Licht der Natur zu Grunde liege.

Man darf sich aber nicht verleiten lassen, aus diesem Grunde, wie zuweilen geschehen ist, die Scholastiker des Abfalls vom Supranaturalismus zu beschuldigen; vielmehr haben wir in der Ausbildung ihrer Systeme eine fortschreitende Steigerung des Supranaturalismus gefunden und ihre Verdienste wie ihre Schwächen liegen in der Ausbildung und in der Uebertreibung des supranaturalistischen Systems der Theologie. Vor ihnen gab es nur Anfänge des Supranaturalismus; sie aber haben die Grenzen des Natürlichen und des Uebernatürlichen sorgfältig zu bestimmen gesucht. Das Uebernatürliche hatte man freilich nicht verleugnen können, so lange man nach einem göttlichen Grunde der Welt, welcher über die Natur herscht, geforscht hatte, und schon immer hatte die Lehre des Christenthums anerkannt, daß diese Herrschaft fortdauernd sich erstreckt über die Welt, in der Natur und im sittlichen Leben sich offenbarend, und daß alles Gute in dem Walten des Uebernatürlichen über unser Leben und in unserm Leben seinen Grund hat. Aber erst die mittelalterliche Philosophie hat es unternommen dies in systematischem Zusammenhange darzustellen, indem sie nachzuweisen suchte, daß alles Gute, was wir gewinnen können, in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe Gottes seinen Grund habe vom Beginn bis zur Vollendung unseres Lebens hinein. Die Grundlage ihrer Lehre mußte sie hierbei im Begriffe der Schöpfung finden. Von den Ueberlieferungen des Alterthums und der Araber, deren Einfluß sie weder abhalten konnte, noch wollte, hat sie sich nicht stören lassen ihn weiter durchzuführen in der Bestreitung des Dualismus; sie hat vielmehr diese Ueberlieferungen dazu benutzt den zweiten, den rein natürlichen Grund der weltlichen Dinge, die Materie, auf den Beginn der Form zurückzusetzen, d. h. auf die bloße Anlage zu der Wirklichkeit, welche in der Welt sich formen sollte. Daß diese Anlage, ein reines Vermögen, von einem übernatürlichen Grunde gegeben sein müsse, wenn sie wirklich sein sollte, lag in ihrem Begriff. In strengster Allgemeinheit haben nun auch die Scholastiker darauf gedrungen,

daß von einer solchen ungeformten, rohen Materie aus das Werden aller Dinge ausgehn müßte und, in ihrer psychologischen Richtung, besonders das Werden der Seelen oder Geister. Alle Seelen sind ursprünglich formlos; Gott verleiht in der Schöpfung nicht die Form, sondern nur in der Materie auch die Anlage zur Form. Diese Anlage trägt aber auch in ihrer Natur das Zeichen ihres übernatürlichen Ursprungs; denn alle Materie strebt nach Form oder nach der Vollkommenheit ihres Principes. Dies ist das Verlangen, welches alle Geschöpfe zu Gott zieht und uns in Glauben, Hoffnung und Liebe das Uebernatürliche offenbart; nach den Graden der weltlichen Dinge verkündet es sich in verschiedener Weise in der reflexiven, auf das Princip zurückgehenden Thätigkeit der Seele, am vollkommensten in der vernünftigen Seele, welche Anfang und Ende ihres Lebens in Gott findet. Von diesem Verlangen belebt, dürfen wir nicht daran zweifeln, daß Gott, wie der übernatürliche Grund, so auch der übernatürliche Zweck unsres Lebens ist, wir das Ebenbild Gottes in uns tragen und ein vollkommen ähnliches Abbild seiner Vollkommenheit abzugeben bestimmt sind. Hierin liegt die ethische Richtung der scholastischen Philosophie. Das Verlangen der vernünftigen Seele spricht sich im freien Willen aus. Er ist auf Gott gerichtet als auf das höchste Gut, darf aber auch von den weltlichen Mitteln sich nicht loslösen, welche Gott geordnet hat; denn aus der materiellen Formlosigkeit heraus muß er sich bilden; die Anlagen, welche wir empfangen haben, müssen wir üben und zu Fertigkeiten entwickeln, deren wir bedürfen um das Höhere ergreifen zu lernen; auch die äußern Dinge, mit denen wir in materieller Verbindung stehn, darf unser Wille nicht vernachlässigen, weil alles in Uebereinstimmung und in Wechselwirkung sich entwickeln soll; da hat ein jeder seine Geschäfte nach seiner besondern Stelle in der Welt und seine Pflicht in der Vertheilung dieser Geschäfte soll jedes Geschöpf in Gehorsam gegen Gott verrichten. Hieraus aber soll sich auch ein Gemeingut der vernünftigen Wesen bilden, welches

alle in gleicher Weise in Besitz nehmen können; wir haben dies als das Mittel anzusehn, welches möglich macht, daß die einzelnen vernünftigen Wesen das höchste Gut ein jedes für sich ohne Schmälerung der übrigen gewinnen können; in der Erkenntniß der Wahrheit haben wir ein solches Gemeingut zu sehn; die Entwicklung dieser Erkenntniß müssen wir auch für unser sittliches Leben betreiben, weil unser Wille nicht blind sein darf. Wenn wir aber auch in der Ausbildung unserer Fertigkeiten an die Natur und die Erfahrung uns anschließen sollen, so mußte doch diese Sittenlehre dahin streben die Unabhängigkeit in den Bewegungen unseres Willens von seinen natürlichen Anknüpfungspunkten darzuthun und daher fand die Lehre von der Indifferenz des Willens, nachdem sie ausgebildet worden war, einen sehr allgemein verbreiteten Beifall. Ihre Neigung mußte im Allgemeinen darauf ausgehn die sittlichen Tugenden, welche an die natürlichen Anlagen unserer Seele als erworbene Fertigkeiten sich anschließen, als Ausbildungen unsers freien Willens erscheinen zu lassen, welche uns nur Vorbereitungen für die theologischen Tugenden bieten und durch diese unser Leben dem übernatürlichen Zweck zuführen sollten. Für die Uebungen unseres sittlichen Lebens soll uns alsdann dieser als Lohn unseres Gehorsams zu Theil werden. Es ist auch in diesem Systeme dafür gesorgt nicht übersehen zu lassen, daß die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die übernatürlichen Gaben, welche durch die Erlösung und die Wirkung des heiligen Geistes uns zu Theil werden, in sich aufnehmen um uns der Seligkeit theilhaftig zu machen. So verläßt uns das Uebersinnliche nicht von Anfang bis zu Ende unserer weltlichen Laufbahn. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes dehnt sich zu einem stetigen Werke in seinen Geschöpfen aus und die vernünftige Seele kann allezeit die offenbarenden Zeichen dieser übernatürlichen Wirksamkeit in sich gewahr werden.

Wir haben aber an verschiedenen Stellen in der Geschichte dieser Lehren darauf aufmerksam machen müssen, daß in ihnen

eine volle Uebereinstimmung zwischen dem übernatürlichen Grund und Zweck durch die natürlichen Mittel sich nicht herstellen wollte. Den Grund hiervon haben wir nicht in den allgemeinen Grundsätzen der Schöpfungslehre zu suchen, welche wir vorher entwickelt haben, sondern in der Ansicht von der Welt, welche mit ihr sich verband. Die Welt wird für endlich angesehn; die materielle Grundlage der Natur soll auch eine unüberwindliche Zerstückelung in besondere Theile und eine Nothwendigkeit der Gradunterschiede mit sich führen, alles dies aber es unmöglich machen, daß in ihr das Unendliche vollkommen sich darstellt. Die weltlichen Mittel werden hierdurch in einen unbedingten Gegensatz gegen den übernatürlichen Zweck gestellt; es ergiebt sich hieraus der Irrthum, welcher Mittel und Zweck einander so entgegenstellt, daß in jenen dieser nicht mehr in seiner Anlage gefunden wird. In der That widerstreitet dies den Grundsätzen der Schöpfungslehre, welche die Scholastiker selbst entwickelt hatten. Es setzt eine Welt, welche in ihrem übernatürlichen Grunde, in ihrer Anlage und in ihrem Fortgange ihrem Zwecke nicht entspricht. Diese Ansicht von der Welt führte zu den Uebertreibungen des Supranaturalismus, welche wir bei den Scholastikern finden. Die Wahrheit des Supranaturalismus fordert einen übernatürlichen Grund und einen übernatürlichen Zweck der weltlichen Dinge, welcher sich auch fortwährend in dem Streben der Vernunft über die Natur hinaus, in Kunst und Geschichte, in Sitten und Religion, wirksam erweist in der Welt; aber sie fordert nicht, daß der übernatürliche Grund und Zweck nicht eine ihm entsprechende, vielmehr in Widerspruch mit ihm stehende Natur begründe. Zu dieser Annahme aber kam man zuletzt in den Lehren der Scholastik durch die Uebertreibungen des Supranaturalismus, indem man die Endlichkeit des Weltlichen und alles Natürlichen behaupten zu müssen glaubte und die Folgerung nicht ausbleiben konnte, daß es als solches kein Verhältniß zum Unendlichen haben könnte. Im Ausgange des Mittelalters haben der Nominalismus und der Mysticismus dies Ergebniß deutlich

ausgesprochen. Es stimmte zu der Meinung des Mittelalters, welche Geistliches und Weltliches in Streit sah.

Aber dieses Aeußerste war doch nicht der Gedanke der scholastischen Systeme in der Blüthe des Mittelalters. Vielmehr haben wir ihre Verdienste darin erkennen müssen, daß sie es zu vermeiden suchten und den Gedanken abwehrten, als hätten wir in dem Weltlichen nur nichtige Bestrebungen zu sehn. Etwas Gutes, etwas Verhältnißmäßiges zum Zweck suchten sie den weltlichen Dingen und Entwicklungen zu retten und Duns Scotus wurde hierdurch bis dem Punkte geführt, daß auch ein Vermögen für das Unendliche in der Natur der Dinge liegen müsse. Dies Bestreben ging aus der Stellung des Mittelalters zur Culturgeschichte hervor. Nicht allein vom Christenthum hatte es seine Bildung; die Bildung des Alterthums hatte sich mit der christlichen gemischt. In fortschreitendem Grade sehen wir nun auch die alte Philosophie ihre Lehren unter den Sätzen der christlichen Philosophie geltend machen. Dabei konnte nicht ausbleiben, daß die Schätzung der weltlichen Bildung des Alterthums und des natürlichen Lichtes stieg. Die Feindschaft, welche in der christlichen Lehre bei Griechen und Römern gegen die Bildungselemente der alten Welt wach erhalten worden war, weil unter ihnen die Denkweise des alten Heidenthums noch Leben hatte und mit Macht dem Christenthum widerstand, mußte nothwendig im Mittelalter mehr und mehr schwinden. Das sehen wir deutlich an der Liebe der Scholastiker zur alten Philosophie, auch an der Weise, wie nun die heidnischen Tugenden betrachtet wurden, nicht mehr als glänzende Laster, wenn auch den theologischen Tugenden untergeordnet, doch als sittliche Tugenden und als Vorübungen für die theologischen Tugenden. Wenn man diese Punkte im Auge hat und bemerkt, wie viele andere sich ihnen anschließen, dann wird man nicht daran zweifeln können, daß die Scholastiker nicht umsonst gearbeitet haben für die Aufgabe der neuern Völker die christliche Denkweise in allen Gebie-

ten des Lebens geltend zu machen ohne die Leistungen der alterthümlichen Bildung fahren zu lassen.

Aber alles war noch nicht zu diesem Zwecke geschehn. Noch stand die griechische Philosophie, die weltliche Weisheit der theologischen Weisheit wie ein untergeordnetes Mittel gegenüber, dessen Vorübungen wie ein weltlicher Tand erschienen gegen die wahren, heiligen Zwecke des Lebens; die Kluft zwischen Weltlichem und Geistlichem blieb offen, denn noch hafteten die Vorurtheile des Alterthums an der Betrachtung der weltlichen Dinge. Die Welt scheint nur Endliches zu bieten, Erscheinungen, Vergängliches, nichts, was unsere Sehnsucht nach dem Ewigen befriedigen könnte. Raimund von Sabunde hatte wohl den richtigen Punkt getroffen, welcher weiter führen konnte, wenn er meinte, die alten Heiden hätten das Buch der Natur nicht verstehen können; erst müsse der Mensch sich wieder auf sich besinnen und seine Pflichten gegen Gott erkennen lernen, dann würde er auch wieder fähig werden Gott aus dem Buche der Natur lesen zu lernen; so lange man aber die Welt mit den Vorurtheilen der Alten betrachtete und das alte Weltsystem im Allgemeinen beibehielt, war hierzu der Weg verlegt; man mußte erst lernen die Welt ohne die alten Vorurtheile, im Lichte einer neuen wissenschaftlichen Untersuchung erforschen, ehe man ihre Versöhnung mit Gott begreifen konnte. Zu einer selbständigen Erforschung der Natur und der Geschichte der Welt hatte sich aber das Mittelalter noch nicht das Herz fassen können.

Unter diesen Umständen war nun die äußerste Steigerung des Supranaturalismus, welche wir im Verfall der mittelalterlichen Philosophie und des mittelalterlichen Lebens eintreten sahen, doch als ein Gewinn, als ein Schritt für die Einleitung neuer Bahnen der Untersuchung anzusehn. Der Nominalismus trug, wie wir gefunden haben, darauf an eine völlige Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen zu versuchen. Hieraus erwuchs ein Gewinn für die Erforschung der weltlichen Dinge; denn sie konnte nun frei sich zu bewegen anfangen in dem Ge-

biete, welches ihr zugestanden war. Es war dies das Gebiet der Erfahrung, auf welches die Aristoteliker sämmtlich ihr Vertrauen gesetzt hatten, welches immer lauter als die Grundlage der weltlichen Wissenschaft sich zu erkennen gab; dieses Gebiet der gemeinen Erfahrung ließ sich dem weltlichen Verkehr nicht entreißen. Der Nominalismus gab es ihm ungestört von der höhern religiösen Erfahrung zu verwalten, indem er gestattete die Erscheinungen, die natürlichen Zeichen der Dinge ohne Beschränkung um Rath zu fragen, auch künstliche Zeichen zur Verständigung, einen wissenschaftlichen Zusammenhang der Terminologie, eine Wissenschaft der Sprache sich auszubilden. Diese gleichsam wiedergewonnene Freiheit fing man alsbald an zu benutzen. Wir sahen schon, wie Buridanus sie zur Erforschung des sittlichen Lebens nach weltlichen Grundsätzen anwandte und dabei nicht allein die aristotelische Ethik und Politik, sondern auch den Cicero und Seneca in das Feld der Untersuchung zog. So wie die niedere Facultät ihre Forschungen von der Theologie zurückhalten sollte, so mußte sie neuen Stoff für sich zu gewinnen suchen. Sie fand ihn im Gebiet der Sprache, in der Erforschung der alten Literatur. Der Nominalismus hatte sich ja die Erkenntniß der Erscheinungen, der natürlichen und der künstlichen Zeichen für die weltliche Philosophie vorbehalten. Man konnte aber hierbei auch nicht schlechthin auf die Erscheinungen sich beschränken; der Gedanke an die Individuen war vom Nominalismus nicht aufgegeben; wenn er die künstlichen Zeichen der Sprache und der Literatur in seine Untersuchungen zog, so konnte er ihre Beweggründe nicht unberücksichtigt lassen, welche ihm überdies nahe lagen, weil er die Indifferenz des Willens vertheidigte; Beweggründe aber sind Gründe der Erscheinungen und so sah man in seinen weltlichen Forschungen auch über die Erscheinungen sich hinausgeführt. Wenn man in der natürlichen Wissenschaft auf die Natur sein Augenmerk richtete, so waren auch diese Zeiten des Mittelalters schwerlich dazu geneigt mit der reinen Beobachtung der Erscheinungen sich zu begnügen.

Die Lehren der aristotelischen Physik mischten sich noch überall ein. Die Systeme des Realismus waren doch noch nicht aus dem Felde geschlagen. In ihren Nachwirkungen regte sich das Verlangen die Gründe der Natur zu erforschen; die Erfahrung hatten sie aufgethan; die Erfahrung war auch der Nominalismus bereit anzuerkennen; unter diesem weiten Begriff verbargen sich aber zahlreiche Voraussetzungen; an sie schlossen sich weitaussehende Hoffnungen an. Wir haben gesehn, wie sie den Raimund von Sabunde das Buch der Natur aufschlagen ließen, wie sie die Aussicht festhielten, daß im Lichte des christlichen Glaubens auch ein neues Verständniß der Natur sich eröffnen werde.

Der Kampf des Mittelalters zwischen Geistlichem und Weltlichem war nun nicht ausgekämpft, aber er hatte zu einer vorläufigen Vereinbarung geführt. In einer viel schärfern Weise, wie zu erwarten war, hatte sie sich auf dem Felde der Wissenschaft, als auf dem Felde des praktischen Lebens ausgesprochen. Die Philosophie hatte sich von der Theologie, die Theologie von der Philosophie geschieden. Keine von den mit einander streitenden Mächten hatte es dahin bringen können die andere zu unbedingtem Dienste und Gehorsam sich zu unterwerfen. Beide behielten sich ihre Rechte und Freiheiten vor. Es war dahin gekommen, daß die Theologie der Philosophie ihre freie Forschung zugestehn mußte, wenn auch unter der Bedingung, daß diese weniger bedeute, nur Zeitliches, nicht das ewige Heil bedenke, daß sie nur unter Vorbehalt in die Lehren jener sich nicht einzumischen ihre Forschungen treiben dürfe. Eine gegenseitige Anerkennung beider Forschungsweisen war doch erfolgt; beide hatten sich neben einander behauptet. Eine viel schwierigere Aufgabe war freilich noch übrig geblieben. Wer auf die Einheit der Wissenschaft und der Wahrheit vertraut, kann nicht erwarten, daß weltliche und geistliche Wissenschaft getrennt bleiben könnten; ihre Berührungspunkte, ein gegenseitiges Eingreifen beider mußten in Verlauf ihrer Entwicklung sich zeigen; es

kam darauf an ihre Grenzen und ihre Verhältnisse zu einander zu bestimmen. Daß diese schwierige Aufgabe noch manche Kämpfe kosten würde, ließ sich voraussehn. Wer nun den Gang der bisherigen Forschung übersieht, wird auch daraus abnehmen können, wohin in diesen Kämpfen zunächst das Uebergewicht sich neigen mußte. Mehr und mehr hatte man schon seit langer Zeit die Autoritäten der alten Philosophie zur Erforschung der weltlichen Dinge herbeigezogen; der platonischen hatte die aristotelische Philosophie sich zugesellt; die Stimmen waren laut geworden, welche den Schatz der alten Bildung seiner ganzen Fülle nach in die neuere Bildung zu ziehen aufforderten; die dringendsten Gründe waren in wissenschaftlicher Form entwickelt worden, welche für die höhern Güter des Lebens eine natürliche Vorbildung verlangten; das Buch der Natur nicht zu vernachlässigen forderte nicht allein das weltliche, sondern auch das geistige Leben auf; die natürliche Forschung, welche allgemein als die erste Grundlage unseres Denkens betrachtet wurde, lockte mit ihren Schätzen zu weiter und weiter sich ausbreitender Untersuchung. Nach dieser Seite zu war alles Bewegung und Fortschritt; nachdem man der weltlichen Forschung ihre Freiheit gestattet hatte, dachte alles darauf sie in Uebung zu setzen; die rüstigsten Kräfte mußten dieser Seite sich zuwenden. Ganz anders stand es auf der andern Seite. Das System der Theologie schien abgeschlossen. Man war durch die Lage der Dinge, durch die hierarchischen Uebergriffe in das Weltliche, durch die Verweltlichung des Geistlichen dazu geführt worden mehr darauf zu denken das kirchliche Wesen von seinen weltlichen Zumischungen zu reinigen, als es zu erweitern im Leben wie in der wissenschaftlichen Forschung. Für seine Erweiterung hatte man sich die besten Quellen abgeschnitten, indem man das Uebernatürliche nur durch seine Absonderung vom Natürlichen zu sichern suchte. Kurz, man wird sagen können, die geistlichen Mächte hatten aus der angreifenden Stellung, welche sie früher eingenommen hatten, in die Vertheidigung sich zurückgezogen. Es war nicht anders zu erwar-

ten, als daß auch unter der vorläufigen Vereinbarung, welche jetzt eingetreten war, die weltlichen Mächte vordringen würden. Diese Erwartung ist eingetreten und damit die Zeit angebrochen, welche wir die neuere zu nennen pflegen.

Druckfehler.

S. 62 im Columnentitel 69 l. 62.
— 77 Z. 10 Stoier l. Stoiker.
— 391 Z. 10 welcher l. welche.
— 427 Z. 3 v. u. der l. die.
— 483 Z. 13 theologischen l. theologische.
— 506 Z. 1 v. u. suchten, Die l. suchten. Die.
— 530 Z. 1 v. u. Poitires l. Poitiers.
— 531 Z. 2 v. u. welcher l. welchen.
— 587 Z. 9 v. u. den l. dem.
— 651 im Columnentitel 551 l. 651.
— 656 im Columnentitel 456 l. 656.
— 697 Z. 12 v. u. welcher l. welchem.
— 711 Z. 4 v. u. wurden l. würden.

Göttingen.
Druck der Dieterichschen Univ.=Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)





